SAN LUCAS: EVANGELIO Y TRADICIÓN

JOSÉ M. GARCÍA PÉREZ

STUDIA SEMITICA NOVI TESTAMENTI
Editorial Ciudad Nueva
Fundación San Justino

JOSÉ M. GARCÍA PÉREZ

SAN LUCAS: EVANGELIO Y TRADICIÓN

Sustrato arameo en
Lc 1, 39; 8, 26-39; 21, 36; 22, 28-30; 23, 39-43

Editorial Ciudad Nueva
Fundación San Justino
Madrid, 1995

ISBN: 84-86987-91-1
Depósito Legal: M- 36214-1995

Printed in Spain - Impreso en España

Fotocomposición: Compomática AZUL, Tfno. (948) 27 23 52
Imprime: Omnia Industrias Gráficas.

A D. Mariano Herranz Marco
con agradecimiento

PREFACIO

Este libro es la conclusión de un trabajo de años, tejido de sucesos y encuentros humanos. No me es posible hacer mención de todos ellos en espacio tan breve. Quiero expresar mi gratitud desde esta primera página a todas las personas e instituciones que han hecho posible la realización de esta obra.

Todo empezó durante mis años de estudios teológicos en el Seminario de Madrid. Una circunstancia fortuita permitió el nombramiento de D. Mariano Herranz Marco como profesor de Nuevo Testamento. Fueron años apasionantes de estudio, de trabajo guiado con sabiduría, de contacto asiduo con un maestro definido por una atención y amor intensos a los textos sagrados y una pertenencia sin sombra a la Iglesia. Él fue quien despertó en mí el interés por el estudio de la Sagrada Escritura; con él aprendí el método riguroso y el entusiasmo en el esfuerzo por captar y comprender la belleza y verdad del acontecimiento inaudito que anuncian estos libros. Su compañía ha permanecido a lo largo de todos los años de mi trabajo. Ciertamente esta obra no hubiera sido posible sin su consejo y ayuda inestimables.

Los dos primeros capítulos fueron presentados originalmente como una memoria en *L'École Biblique et Archéologique Française* de Jerusalén bajo la dirección del inolvidable P. Pierre Benoit. A él tengo que agradecer su afecto paternal, el interés por el trabajo y la crítica franca. Fue siempre un punto de referencia y un reto en el estudio. Que el Señor le recompense con su alegre compañía. El capítulo tercero y quinto fueron redactados durante mi estancia en la *Catholic University of America*. En especial quiero manifestar mi agradecimiento al hermano Aloisyus Fitzgerald, director del *Semitic Department*, a quien debo no sólo las facilidades para realizar mi investigación, sino también la convivencia en un ambiente intelectual riguroso y al mismo tiempo simpático. Los dos capítulos restantes han sufrido una elaboración más compleja al tener que compaginar mi estudio con responsabilidades pastorales en mi diócesis de Madrid.

Durante el tiempo que ha durado la elaboración de esta obra he estado acompañado por grandes amigos, también ellos

implicados en las arduas tareas de la investigación. Su cercanía me ha permitido confrontar los hallazgos, aportar soluciones para algunos problemas y tener siempre un estímulo. Su forma de vivir y trabajar ha sido un modelo a imitar. Mi gratitud a D. Julián Carrón Pérez, profesor de Sagrada Escritura en el Centro de Estudios Teológicos «San Dámaso», Mons. Braulio Rodríguez Plaza, obispo de Salamanca, y Mons. Javier Martínez Fernández, obispo auxiliar de Madrid, fundador y director de la *Fundación «San Justino»*. A él también tengo que agradecer su invitación y ánimo para publicar mi trabajo en la colección *Studia Semitica Novi Testamenti*, en la que me siento honrado de participar.

Mi agradecimiento también a la *Facultad de Teología del Norte de España*, sede de Burgos, donde el trabajo fue presentado como tesis doctoral bajo la dirección de D. José Mª Caballero Cuesta. De igual modo quiero expresar mi reconocimiento a la Diócesis de Madrid que favoreció y ayudó económicamente a la realización de mis estudios.

Agradezco a Alfonso Simón, Jacinto González, Catalina Roa y Mª Carmen Vila la ayuda que me prestaron en la fase final de la edición: corrección de pruebas y elaboración de los índices.

El autor

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Siglas de Revistas y Colecciones

AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums.
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia.
AnBib	Analecta Biblica.
AncB	Anchor Bible.
Anton	Antonianum.
ASB	Atti della Settimana Biblica.
ASeign	Assemblées du Seigneur.
AshlaTB	Ashland Theological Bulletin.
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis.
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute (in Jerusalem).
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.
ATD	Das Alte Testament Deutsch.
ATLABiSer	American Theological Library Association Bibliography Series.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BBB	Bonner Biblische Beiträge.
BBezC	Bulletin of the Bezan Club.
BeO	Bibbia e Oriente.
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum Teologicarum Lovaniensium.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie.
Bib	Biblica.
BiBhash	Biblebhashyam.
BibFe	Biblia y Fe.
BibOr	Biblica et Orientalia.
BibTB	Biblical Theology Bulletin.
BiJer	Bible de Jérusalem. Études annexes.
BiLe	Bibel und Leben.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library.
BK.AT	Biblischer Kommentar. Altes Testament.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique.
BN	Biblische Notizen.
BNTC	Black's New Testament Commentaries.
BR	Biblical Research.
BSRel	Biblioteca di Scienze Religiose.
BTB	Biblical Theology Bulletin.

BVC	Bible et Vie Chrétienne.
BW	Biblical World.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
BZ	Biblische Zeitschrift.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament.
CBC	Cambridge Bible Commentary.
CB.NT	Coniectanea Biblica. New Testament Series.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CBSC	Cambridge Bible for School and Colleges.
CEA	Collection d'Études Anciennes.
CeB	Century Bible.
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentaries.
CNEB	Cambridge Bible Commentary on the New English Bible.
CNT.DS	Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième Série.
CSS	Cursus Scripturae Sacrae.
CuadFClas	Cuadernos de Filología Clásica.
CurrTMiss	Currents in Theology and Mission.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EeV	Esprit et Vie. Langres.
EHS.T	Europäische Hochshulschriften. Reihe 23: Theologie.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.
ER	Ecumenical Review.
EstB	Estudios Bíblicos.
ET	Expository Times.
EtB	Études Bibliques.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EThSt	Erfurter theologische Studien.
ETR	Études Théologiques et Religieuses.
EvTh	Evangelische Theologie.
ExpB	Expositor's Bible.
FB.B	Facet Books. Biblical Series.
FN	Filologia Neotestamentaria.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
FTS	Frankfurter theologische Studien.
FV	Foi et Vie.
GaR	Greece and Rome.
HAT	Handbuch zum Alten Testament.
Hist	Historia. Wiesbaden.
HK	Handkommentar zum Alten Testament.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament.

HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament.
HThR	Harvard Theological Review.
HThS	Harvard Theological Studies.
IBS	Irish Biblical Studies.
ICC	International Critical Commentary of the Holy Scriptures.
Imm	Immanuel.
Interp	Interpretation.
IntCathRCom	International Catholic Review Communio.
IrBSt	Irish Biblical Studies.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JBL.MS	Journal of Biblical Literature. Monograph series.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society.
JJS	Journal of Jewish Studies.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JSJ	Journal of the Study of Judaism.
JSNT	Journal for the Study of the New Testament.
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series.
JSSt	Journal of Semitic Studies.
JThS	Journal of Theological Studies.
Jud	Judaica.
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.
KNT	Kommentar zum Neuen Testament.
LeDiv	Lectio Divina.
LUA	Lunds Universitets Arsskrift.
LuttL	Lutterworth Library.
LXX	Septuaginta.
MNTC	Moffatt New Testament Commentary.
MSR	Mélanges de Science Religieuse.
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies.
NCB	New Clarendon Bible.
Neotest	Neotestamentica.
NIC	New International Commentary on the New Testament.
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary.
NLC	New London Commentary on the New Testament.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique.
NStB	Neukirchner Studienbücher.
NT	Novum Testamentum.
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen.
NTD	Das Neue Testament Deutsch.
NTLi	New Testament Library.
NTM	New Testament Messager.
NTS	New Testament Studies.
NT.S	Novum Testamentum. Suppl.

NTSR New Testament for Spiritual Reading.
NV Nova et Vetera.
ÖBS Österreichische Biblische Studien.
OrSuec Orientalia Suecana.
OTL Old Testament Library.
PerkSchTJ Perkins School of Theology Journal.
PGC Pelican Gospel Commentaries.
PVTG Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece.
RAC Reallexikon für Antike und Christentum.
RB Revue Biblique.
RCatT Revista Catalana de Teología.
RCICom Revue Catholique Internationale Communio.
RechBib Recherches Bibliques.
RefR(H) Reformed Review. Holland.
RExp Review and Expositor.
RFIstClass Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.
RHPhR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
RivBib Rivista Biblica.
RNT Regensburger Neues Testament.
RQum Revue de Qumran.
RSR Recherches de Science Religieuse.
RThom Revue Thomiste.
RThPh Revue de Theologie et de Philosophie.
SapDom Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia dei Domenicani d'Italia.
SBFLA Studii Biblici Franciscani Liber Annuus.
SBi Sources Bibliques.
SBLDS Society of Biblical Literature Dissertation Series.
SBS Stuttgarter Bibelstudien.
SBT Studies in Biblical Theology.
SB(T) Sacra Biblia. Torino.
ScEs Science et Esprit.
Scrip Scripture.
ScuolC Scuola Cattolica.
SD Studies and Documents.
SF Studia Friburgensia.
SJTh Scottish Journal of Theology.
SN Studia Neotestamentica.
SPIB Scripta Pontificii Instituti Biblici.
SSNT Studia Semitica Novi Testamenti.
StANT Studien zum Alten und Neuen Testament.
StC Studia Catholica.
StOvet Studium Ovetense.
StTh Studia Theologica.

StUNT Studien zur Umwelt des Neuen Testaments.
SVTP Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphia.
TDNT Theological Dictionary of the New Testament.
Theol(P) Théologie. Paris.
ThHK Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.
TI Theological Inquieres (Serie).
ThQ Theologische Quartalschrift. Tübingen.
ThQS Theologische Quartalschrift. Milwaukee.
ThStKr Theologische Studien und Kritiken.
ThZ Theologische Zeitschrift.
TNTC Tyndale New Testament Commentaries.
TrinJ Trinity Journal.
TorJT Toronto Journal of Theology.
TSJTSA Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America.
TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.
TynB Tyndale Bulletin.
VBPSI Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck.
VD Verbum Domini.
VivPen Vivre et Penser.
VS Vie Spirituelle.
VSal Verbum Salutis.
VT Vetus Testamentum.
VT.S Vetus Testamentum. Supplement.
WBC Word Biblical Commentary.
WC Westminster Commentaries.
WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Abreviaturas

c. capítulo.
cf. véase, confróntese.
(ed.) editor (es).
f. folio.
ib. ibídem.
id. ídem.
ms. manuscrito (s).

n.	nota.
p.	página (s).
p. ej.	por ejemplo.
§	párrafo.
t.	tomo.
v.	versículo (s).
vol.	volumen.

BIBLIOGRAFÍA*

AALEN, S. *'Reign' and 'House' in the Kingdom of God in the Gospels*: NTS 8 (1961-62) 215-240.

ABEL, F.-M. *Grammaire du Grec Biblique. Suivie d'un choix de papyrus* (EtB), Paris 1927.

ACCAME, S. *Il primo censimento della Giudea*: RFIstClass 72-73 (1944-45) 138-170.

AEJMELAEUS, L. *Wachen vor dem Ende. Die traditionsgeschichtligen Wurzeln von 1. Thess 5: 1-11 und Lk 21: 34-36* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 44), Helsinki 1985.

AICHER, G. *Zum Gloria (Lk 2, 14)*: BZ 5 (1907) 381-391.

ALAND, K. *Synopsis quattor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart [6]1969.

ALETTI, J.-N. *Une lecture en questions*, en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Les Miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris 1977, 189-208.

ANDRIESSEN, P. C. B. *De betekenis van Hebr 1, 6*: StC 35 (1960) 1-13.

— *La teneur judéo-chrétienne de He I 6 et II 14b-III 2*: NT 18 (1976) 293-313.

— *En lisant l'Epître aux Hébreux. Lettre au R. P. A. Vanhoye professeur à l'Institut Biblique Pontifical sur l'interprétation controversée de certains passages*, Abbaye Sin Benedictusberg 1977.

ANNEN, F. *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1-20 parr.)* (FTS 20), Frankfurt 1976.

ARNDT, W. F. *The Gospel according to St. Luke* (Bible Commentary), Saint Louis 1956.

AUS, R. D. *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 2), Berlin 1988.

AUVRAY, P. *Isaie 1-39* (SBi), Paris 1972.

AYTOUN, R. A. *The Ten Lucan Hymns of the Nativity in their Original Language*: JThS 18 (1917) 274-288.

BACHER, W. *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Berlin 1970.

BALDI, D. *L'Infanzia del Salvatore. Studio esegetico e storico sui primi due capitoli dei Vangeli di S. Matteo e di S. Luca*, Roma 1925.

* La presente bibliografía contiene solamente las obras citadas en nuestro trabajo.

BALTZER, K. *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, Philadelphia 1971.

BALZ, H.-WANKE, G. φοβέω κτλ.: TDNT 9 (1974) 189-219.

BALLESTER NIETO, C. *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, Tournai 1936.

BANON, P. *À la découverte du Talmud*: RThPh 120 (1988) 339-346.

BARBOUR, R. S. *Gethsemane in the Tradition on the Passion*: NTS 16 (1969-70) 231-251.

BARCLAY, W. *The Gospel of Luke* (The Daily Study Bible Series), Philadelphia ²1975.

BARNETT, P. W. Ἀπογραφή *and* ἀπογράφεσθαι *in Luke 2, 1-5*: ET 85 (1973-74) 377-380.

BARR, J. *Biblical Words for Time* (SBT 33), Naperville 1962.
— *Which Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist*: BJRL 53 (1970) 9-29.

BARRETT, C. K. *The Gospel according to St John. An Introduction whih Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1962.
— *Stephen and the Son of man*, en W. ELTESTER-F. H. KETTLER (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen: zu seinen siebzeten Geburtstag am 10. Dezember 1964* (BZNW 30), Berlin 1964, 32-38.

BARTLET, J. V. *The Sources of St. Luke's Gospel*, en W. SANDAY (ed.), *Studies in the Synoptic Problem. By Members of The University of Oxford*, Oxford 1911, 315-363.

BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adap. by W. F. Arndt-F. W. Gingrich-F. W. Danker, Chicago-London ²1979.

BAUER, H.-LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Hildesheim-New York 1969.

BAUERNFEIND, O. *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium* (BWANT), Stuttgart 1927.

BAUMGARTNER, W. *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1967-74.

BEASLEY-MURRAY, G. R. *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Marc 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, London 1954.

BEELEN, J. T. *Commentarius in Acta Apostolorum*, Lovanii ²1864.

BEHM, J.-QUELL, G. διατίθημι, διαθήκη: TDNT 2 (1964) 104-134.

BELLINZONI, A. J. jr. (ed.), *The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal*, Mercer University 1985.

BENOIT, P. *Passion et Résurrection du Seigneur* (Lire la Bible 6), Paris 1966.
— *Quirinius (Recensement de)*: DBS 9 (1978) 693-720.

BERNARD, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (ICC 29), ed. by A. H. McNeile, Edinburgh 1928.

BERTRAM, G. ἐπιστρέφω, κτλ.: TDNT 7 (1971) 722-729.

BEST, E. *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (MSSNTS 2), Cambridge 1965.

BETZ, H. D. *The Origin and Nature of Christian Faith According to the Emmaus Legend (Luke 24: 13-32)*: Interp 23 (1969) 32-46.

BEYER, K. *Semitische Syntax im Neuen Testament. I. Satzlehre. Teil 1* (StUNT 1), Göttingen 1962.

BIEDER, W. *Die missionarische Bedeutung der «Oikoumene» und die ihr drohende «Verkirchlichung»*: EvTh 22 (1962) 180-194.

BIETENHARD, H. *Die Botschaft vom Reich Gottes im Neuen Testament*, Bern 1963.

BLACK, M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967.
— *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3), Leiden 1970.
— *Aramaic Barnasha and the «Son of Man»*: ET 95 (1983-84) 200-206.
— *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition. With Commentary and Textual Notes* (SVTP 7), Leiden 1985.

BLASS, F. *Grammar of New Testament Greek*, trans. by H. St. J. Thackeray, London ²1911.

BLASS, F.-DEBRUNNER, A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. by R. W. Funk, Cambridge 1961.

BLIGH, J. *The Gerasene Demoniac and the Resurrection of Christ*: CBQ 31 (1969) 383-390.

BOISMARD, M.-É. *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, en Varios, *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (RechBib 3), Bruges 1958, 41-57.
— *The Two Source Theory at an Impasse*: NTS 26 (1979-80) 1-17.

BOISMARD, M.-É.-BENOIT, P. *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris 1972.

BOISMARD, M.-É.-LAMOUILLE, A. *Synopse des quatre évanglies III: L'évangile de Jean*, Paris 1977.

BONSIRVEN, J. *Théologie du Nouveau Testament* (Theol(P) 22), Paris 1951.

BOUYER, L. *Un tremblement de terre dans la critique du Nouveau Testament*: NV 52 (1977) 307-312.

BOVON, F. *L'Évangile selon Saint Luc (1, 1-9, 50)* (CNT IIIa), Genève 1991.

BOWEN, C. R. *The Emmaus Disciples and the Purpose of Luke*: BW 35 (1910) 234-245.

BOWKER, J. *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scriptures*, Cambridge 1969.

BRANDENBURGER, E. *Markus 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134), Göttingen 1984.

BRAUNERT, H. *Der römanische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums*: Hist 6 (1975) 192-214.

BRIGHT, J. *The Kingdom of God. The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, New York-Nashaville 1953.

BRINDLE, W. *The Census and Quirinius: Luke 2, 2*: JETS 27 (1984) 43-52.

Brockelmann, C. *Lexicon syriacum*, Berlin-Edinburgh 1895.
— *Grundiss der vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, II. Syntax*, Berlin 1913.

Brown, F.-Driver, S. R.-Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1959.

Brown, R. E. *The Gospel according to John. Introduction, Translation, and Notes* (AncB 29), I-II, Garden City 1966-70.
— *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977.

Brown, S. *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36), Rome 1969.

Bruce, A. B. *The Synoptic Gospels*, en W. R. Nicoll (ed.), *The Expositor's Greek Testament*, I, Grand Rapids 1961.

Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London 1951.
— *Commentary on the Book of the Acts. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NIC), Grand Rapids 1954.
— *Commentary on the Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NLC), London-Edinburgh 1967.
— *Chronological Questions in the Acts of Apostles*: BJRL 68 (1985-86) 273-295.

Buchanan, G. W. *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions* (AncB 36), Garden City 1972.

Büchele, A. *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschitliche Untersuchung zu Lk 23* (FTS 26), Frankfurt 1978.

Büchsel, F.-Herntrich, V. κρίνω, κρίσις, κρίμα, κτλ.: TDNT 3 (1965) 921-954.

Buck, E. *The Function of the Pericope «Jesus before Herod» in the Passion Narrative of Luke*, en W. Haubeck-M. Bachmann, *Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für Karl Heinrich Rengstorf zum 75. Geburtstag*, Leiden 1980, 165-178.

Bultmann, R. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ^{2}1931.

Burney, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.
— *The Poetry of our Lord*, Oxford 1925.

Burrows, M. *Mark's Transitions and the Translation Hypothesis*: JBL 48 (1929) 117-123.

Burton, H. *The Gospel according to St. Luke* (ExpB), New York 1890.

Caird, C. B. *Saint Luke* (PGC), Harmondsworth-Baltimore-Ringwood 1963.

Campbell, J. Y. *The Origin and Meaning of the Term Son of Man*: JThS 48 (1947) 145-155.

Cantinat, J. *Les Paraboles de la Miséricorde (Lc, XV, 1-32)*: NRTh 77 (1955) 246-264.

Carlston, C. E. *Reminiscence and Redaction in Luke 15: 11-32*: JBL 94 (1975) 368-390.

Carmignac, J. *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969.
— *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels*: ASTI 7 (1970) 64-93.
— *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris 1984.

Carrón, J. *Jesús, el Mesías manifestado: Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3, 19-26* (SSNT II), Madrid 1993.

Casalegno, A. *Gesù e il tempio. Studio redazionale de Luca-Atti*, Brescia 1984.

Casey, P. M. *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979.
— *Aramaic Idiom and Son of Man Sayings*: ET 96 (1984-85) 233-236.
— *General, generic and indefinite: the use of the term «Son of Man» in Aramaic sources and the teaching of Jesus*: JSNT 29 (1987) 21-56.

Cave, C. H. *The Obedience of Unclean Spirits*: NTS 11 (1964-65) 93-97.

Cecilia, M. *The Gospel according to St John with Introduction and Annotations*, New York 1923.

Cerfaux, L. *Fructifiez en supportant (l'épreuve). À propos de Luc, VIII, 15*: RB 64 (1957) 481-491.

Cerfaux, L.-Dupont, J. *Les Actes des Apôtres* (BiJer 35), Paris 1964.

Charles, R. H. (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, I-II, Oxford 1913.
— *The Revelation of St. John. With Introduction, Notes and Indices. Also the Greek Text and English Translation* (ICC), Edinburgh 1920.

Colpe, C. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: TDNT 8 (1972) 400-477.

Conzelmann, H. *Zur Lukasanalyse*: ZThK 49 (1952) 16-33.
— *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen ^{5}1964.
— *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen 1977.
— *Luke's Place in the Development of Early Christianity*, en L. E. Keck-J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 298-316.

Coppens, J.-Carmignac, J. (et al.), *Règne (ou Royaume) de Dieu*: DBS 10 (1981) 1-199.

Cothenet, E. *Paradis*: DBS 6 (1960) 1177-1220.

Cousin, H. *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangeliques de la Passion*, Paris 1976.

Cowley, A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923.

Craghan, J. F. *The Gerasene Demoniac*: CBQ 30 (1968) 522-536.

Cranfield, C. E. B. *The Gospel according to Saint Mark* (CGTC), Cambridge 1959.

Creed, J. M. *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1942.

Crossan, J. D. *The Seed Parables of Jesus*: JBL 92 (1973) 244-266.

Cullmann, O. *The Christology of the New Testament* (NTLi), trans. by S. C. Guthrie-Ch. A. M. Hall, London ^{2}1963.

Da Castel S. Pietro, T. *L'Epistola agli Ebrei* (SB(T)), Marietti 1952.

DALMAN, G. *Aramäische Dialektproben Lesestücke zur Grammatik des jüdaischpalästinischen Aramäisch zumeist nach Handschriften des britischen Museums mit Wörterverzeichnis*, Leipzig 1896.

— *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, Leipzig ²1905.

— *Jesus-Jeshua. Studies in the Gospels*, trans. by P. P. Levertoff, London-New York 1929.

— *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*, Leipizg ²1930.

DANKER, F. W. *Jesus and the New Age according to St. Luke. A Commentary on the Third Gospel*, Saint Louis 1972.

DAVIES, W. D. *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley-Los Angeles-London 1974.

DAVISON, J. E. *Anomia and the Question of an Antinomian Polemic in Matthew*: JBL 104 (1985) 623-626.

DEISSMANN, A. *Licht vom Osten*, Tübingen 1908.

DE LA CALLE, F. *«Hoy estarás conmigo en el Paraíso». ¿Visión inmediata de Dios o purificación en el más allá»?*: BibFe 3 (1977) 276-289.

DE LA POTTERIE, I. *Le titre κύριος appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc*, en A. DESCAMPS-A. DE HALLEUX (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Bèda Rigaux*, Gembloux 1970, 117-146.

DELCOR, M. *Le livre de Daniel* (SBi), Paris 1971.

DELEBECQUE, E. *Études grecgues sur l'évangile de Luc* (Collection d'études anciennes), Paris 1976.

— *Évangile de Luc* (CEA), Paris 1976.

DELITZSCH, F. *Commentary on the Espistle to the Hebrews*, trans. by T. L. Kingsbury, I-II, Edinburgh 1878.

DELLING, G. καιρός κτλ.: TDNT 3 (1965) 455-464.

DERRETT, J. D. M. *Law in the New Testament*, London 1970.

— *Workers in the Vineyard: A Parable of Jesus*: JJS 25 (1974) 64-91.

— *Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac*: JSNT 3 (1979) 2-17.

— *Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin*: NTS 26 (1979-80) 36-60.

— *The Two Malefactors (Lk. XXIII 33, 39-43)*, en *Studies in the New Testament. III: Midrash, Haggadah, and the character of the community*, Leiden 1982, 200-214.

— *The Son of Man standing (Acts 7, 55-56)*: BeO 30 (1988) 81-84.

DE RU, G. *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*: NT 8 (1966) 202-222.

DESSAU, H (ed.) *Inscriptiones latinae selectae*, Berlin 1892-1916.

DE SAUSSURE, F. *Curso de lingüística general*, traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Buenos Aires ²1955.

DIBELIUS, M. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ²1933.

— *La signification religieuse des récits évangeliques de la Passion*: RHPhR 13 (1933) 30-45.

DÍEZ-MACHO, A. *Targum*, en *Enciclopedia de la Biblia*, VI, Barcelona 1963, 865-881.

— *Le Targum palestinien*, en J.-E. MENARD (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme*, Strasbourg 1973, 15-77.

— *La lengua hablada por Jesucristo* (Colección Santiago Apóstol), Madrid 1976.

DILLON, R. S. *From Eye-Witness to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82), Rome 1978.

DITTENBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum III*, Leipzig ³1920.

DODD, C. H. *According to the Scriptures*, London 1952.

— *The Parables of the Kingdom*, New York 1961.

— *More New Testament Studies*, Manchester 1968.

DRIVER, G. R. *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. Abridged and Revised Edition*, Oxford 1957.

DRIVER, S. R. *The Book of Daniel* (CBSC), Cambridge 1900.

DRURY, J. *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976.

DUMAIS, M. *Approche historico-critique d'un texte: le parabole du père et de ses deux fils (Luc 15, 11-32)*: ScEs 33 (1981) 191-214.

DUPONT, J. *La parabole des ouvriers de la vigne (Matthieu, XX, 1-16)*: NRTh 79 (1957) 785-797.

— *La parabole du semeur dans la version du Luc*, en W. ELTESTER-F. H. KETTLER (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Berlin 1964, 97-108.

— *Le logion des douze trônes (Mt 19, 28; Lc 22, 28-30)*: Bib 45 (1964) 355-392.

— *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris 1967.

— *Les tentations de Jésus au désert* (SN 4), Bruges 1968.

— *Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Marc 13, 2; Luc 19, 44)*: Bib 52 (1971) 301-320.

— *La ruine du Temple et la fin du temps dans le discours de Marc 13*, en ACFEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance* (LeDiv 95), Paris 1977, 208-269.

— *«Assis à la droite de Dieu». L'interpretation du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament*, en *Nouvelles études sur les Acts des Apôtres* (LeDiv 118), Paris 1984.

— *Les Trois Apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24-25; Luc 21* (LeDiv 121), Paris 1985.

DUPONT-SOMMER, A. *Un ostracon araméen inédit d'Éléphantine (Collection Clermont-Ganneau n° 44)*, en D. W. THOMAS-W. D. MCHARDY (ed.), *Hebrew and Semitic Studies presented to Godfrey Rolles Driver, in Celebration of his Seventieth Birthday 20 August 1962*, Oxford 1963, 53-58.

DURAND, A. *Evangelio según san Juan* (VSal), trad. por J. Precedo Lafuente, Madrid 1964.

EASTON, B. S. *The Gospel according to St. Luke. A Critical and Exegetical Commentary*, New York 1926.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Sainte Bible*, Paris 1956.

EDERSHEIM, A. *The Life and Times of Jesus the Messiah*, I-II, New York-Bombay ¹³1906.

EHRHARDT, A. *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles*: StTh 12 (1958) 45-79.

— *The Disciples of Emmaus*: NTS 10 (1963-64) 182-201.

ELLIS, E. E. *The Gospel of Luke* (CeB), London-Edinburgh 1966.

EMERTON, J. A. *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A. D. and the Language of Jesus*: JThS 24 (1973) 1-23.

ERNST, J. *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg 1977.

EVANS, C. F. *Tertullian's Reference to Sentius Saturninus and the Lukan Census*: JThS 24 (1973) 24-39.

FARMER, W. R. (ed), *New Synoptic Studies*, Macon 1983.

— *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke*: NTS 8 (1961-62) 301-316.

FARRIS, S. C. *On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2*, en R. T. FRANCE-D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, II, Sheffield 1981, 201-237.

— *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance* (JSNT.S 9), Sheffield 1985.

FERRARO, G. *I racconti dell'infanzia nel vangelo di Luca* (Piccola biblioteca di teologia 1), Napoli 1983.

FEUILLET, A. *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36*: RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92.

— *La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (XXIV-XXV)*: RB 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91. 180-211.

— *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4. 1-13)*: Bib 40 (1959) 613-631.

— *Parousie*: DBS 6 (1960) 1331-1419.

— *L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1, 12-13)*: EstB 19 (1960) 49-73.

— *Le Triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites (Mc., XIV, 62; Mt., XXVI, 64; Lc., XXII, 69)*, en E. MASSAUX Y OTROS, *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (RechBib 6), Bruges 1962, 145-171.

— *Premiers-nés. III: Nouveau Testament*: DBS 8 (1972) 491-512.

— *Les ouvriers envoyés à la vigne (Mt. XX, 1-16). Le service désintéressé et la gratuité de l'alliance*: RThom 79 (1979) 5-24.

— *Règne (ou Royaume) de Dieu. III: Évangiles synoptiques*: DBS 10 (1981) 61-165.

FITZMYER, J. A. *The Languages of Palestine in the First Century A. C.*: CBQ 32 (1970) 501-531.

— *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke*, en D. G. MILLER (ed.), *Jesus and Man's Hope*, I, Pittsburgh 1970, 131-170.

— *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome [2]1971.

— *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975 73-102.

— *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), Garden City 1981. *(X-XXIV). Introduction, Translation and Notes* (AncB 28A), New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1985.

FITZMYER, J. A.-HARRINGTON, D. J. *A Manual of Palestinian Aramaic Texts. (Second Century B. C.-Second Century A. D.)* (BibOr 34), Rome 1978.

FOAKES JACKSON, F. J. *The Acts of the Apotles* (MNTC), London 1931.

FOAKES JACKSON, F. J.-LAKE, K. (ed.) *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles I-V*, London 1920-33.

FORMESYN, R. F. C. *Was there a Pronominal Connection for the Bar Nasha Self-designation?*: NT 8 (1966) 1-35.

FRANCE, R. T. *Jesus and the Old Testament*, London 1971.

FRANCO MARTÍNEZ, C. A. *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Heb 2, 9-10; 5, 1-10; 4, 14 y 9, 27-28* (SSNT I), Madrid 1992.

FREEDMAN, H.-SIMON, M. *Midrash Rabbah. Leviticus*, trans. by J. Israelstam-J. J. Slotki, London 1961.

GABBA, E. *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Torino 1958.

GAECHTER, P. *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche MarienStudien*, Innsbruck-Wien-München 1953.

GALIZZI, M. *Gesù nel Getsemani (Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46)* (BSRel), Roma 1972.

GANDER, G. *L'Évangile pour les compatriotes du dehors. Commentaire de l'Evangile selon Marc*, Lausanne 1980.

GAPP, K. S. *The Universal Famine under Claudius*: HThR 28 (1935) 258-265.

GARCÍA PÉREZ, J. M. *El endemoniado de Gerasa (Lc 8, 26-39)*: EstB 44 (1986) 117-146.

— *El relato del buen ladrón (Lc 23, 39-43)*: EstB 44 (1986) 263-304.

GASQUE, W. *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (BGBE 17), Tübingen 1975.

GASTON, L. *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (NT.S 23), Leiden 1970.

GELDENHUYS, N. *Commentary on the Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids 1951.

GELIN, A. *Messianisme*: DBS 5 (1955) 1165-1212.

GEORGE, A. *«Il vous est né aujourd'hui un Sauveur» (Lc 2)*: ASeign 10 (1970) 50-67.

GERHARDSSON, B. *The Testing of God's Son (Matt. 4: 1-11 and par). An Analysis of an Early Christian Midrash* (CB.NT 2), Lund 1966.

— *The Parable of the Sower and its Interpretation*: NTS 14 (1967-68) 165-193.

GESENIUS, W. *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. by S. Prideaux Tregelles, Grand Rapids 1949.

GIBLIN, C. H. *Structural and Theological Consideration on Luke 15*: CBQ 24 (1962) 15-31.

— *The Destruction of Jerusalen According to Luke's Gospel. A Historical-Typological Moral* (AnBib 107), Rome 1985.

GILBET, J. *La parabole de l'accueil messianique (Lc 15, 11-32)*: BVC 47 (1962) 17-28.

GINSBERG, H. L. *Studies in Daniel* (TSJTSA 14), New York 1948.

GLASSON, T. F. *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London ²1947.
— *His Appearing and His Kingdom*, London 1953.

GNILKA, J. *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1978-79.
— *Das Matthäusevangeliun, II Teil: Komentar zu Kap. 14, 1-28, 20 und Einleitungsfrangen* (HThK 1/2), Freiburg-Basel-Wien 1988.

GODET, F. *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, I-II, Paris ³1888-1889.

GOULD, E. P. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* (ICC 27), Edinburgh 1897.

GOURGES, M. *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110: 1 dans le Nouveau Testament* (EtB), Paris 1978.

GRELOT, P. *«Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis» (Luc, XXIII, 43)*: RB 74 (1967) 194-214.
— *Évangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain «Christ hébreu»*, Paris, 1984.

GRENFELL, B. P.-HUNT, A. S. (ed.) *The Oxyrhynchus Papyri, Edited with Translations and Notes*, I-XVII, London 1898-1927.

GRENFELL, B. P.-HUNT, A. S.-GOODSPEED, E. J. *The Tebtunis Papyri*, I-II, London 1902-7.

GRUNDMANN, W. *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Berlin 1959.
— *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ⁵1969.

GUEURET, A. *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon Saint Luc* (LeDiv 113), Paris 1983.

GUILLAUME, J.-M. *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* (EtB), I-II, Paris 1979.

GUILLET, J. *Luc 22, 29. Une formule johannique dans l'évangile de Luc?*: RSR 69 (1981) 113-122.

HAACKER, K. *Erst unter Quirinius? Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2, 2*: BN 38/39 (1987) 39-43.

HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles. A Commentary*, trans. by R. McL. Wilson, Philadelphia 1971.
— *The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 258-278.

HAHN, F. *The Titles of Jesus in Christology. Their History in Early Christianity* (LuttL), trans. by H. Knight-G. Ogg, London 1969.

HALL, S. G. *Swords of Offense* (TV 79), Berlin 1959.

HAMMER, R. *The Book of Daniel. Commentary* (CNEB), Cambridge 1976.

HARNACK, A. *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I. Lukas der Arzt*, Leipzig 1906.

HARTMAN, L. F.-DI LELLA, A. A. *The Book of Daniel. A New Translation with Notes, and Commentary* (AncB 23), Garden City 1978.

HATCH, E.-REDPATH, H. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897.

HAUCK, F. μένω, κτλ: TDNT 4 (1967) 574-588.

HAWKINS, J. C. *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford ²1909.
— *Three Limitations to St. Luke's Use of St. Mark's Gospel*, en W. SANDAY (ed.), *Studies in the Synoptic Problem. By Members of The University of Oxford*, Oxford 1911, 29-94.

HAY, D. M. *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18), Nashville-New York 1973.

HAYLES, D. J. *The roman census and Jesus' Birth. Was Luke correct? II: Quirinius career and census in Herod's Days*: Buried History 10 (1974) 16-31.

HEMER, C. J. *Luke the Historian*: BJRL 60 (1977) 28-51.

HENGEL, M. *Was Jesus a Revolutionist?* (FB. B 28), trans. by W. Klassen, Philadelphia 1971.
— *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.* (AGSU 1), Leiden ²1976.
— *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, trans. by J. Bowden, Philadelphia 1976.

HERRANZ MARCO, M. *El Jordán y el mar de Galilea en el marco geográfico de los Evangelios*: EstB 29 (1970) 327-352.
— *El proceso ante el Sanhedrín y el Ministerio Público de Jesús*: EstB 34 (1975) 83-11.
— *El proceso ante el Sanhedrín. II. El escandaloso perdón de los pecados (Mc 2, 1-12 par)*: EstB 35 (1976) 49-78. 187-221; 36 (1977) 34-35.
— *Substrato arameo en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva*, tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977.
— *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. I: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto» (Mt 1, 18). II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1, 25)*: EstB 38 (1979-80) 35-55.237-268.

HEWITT, T. *The Epistle to the Hebrews. An Introduction and Commentary* (TNTC 15), Grand Rapids 1960.

HIGGINS, A. J. B. *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (MSSNTS 39), Cambridge 1980.

HOFFMANN, P. *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NTA 2), Münster ²1969.

HOFFMANN, R. A. *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage*, Königsberg 1904.

HOFIUS, O. *Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag*: NTS 24 (1977-78) 240-248.

HOLZMEISTER, J. *Ut videntes non videant*: Bib 17 (1936) 512-514.

HOOKER, M. D. *Christology and Methodology*: NTS 17 (1970-71) 480-487.

HOPKINS, M. *God's Kingdom in the New Testament*, Chicago 1964.

HORSLEY, R. A. *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, Crossroad-New York 1989.

HUBY, J. *Évangile selon Saint Marc* (VSal 2), Paris 1924.
— *L'Évangile selon Saint Marc* (BiJer 43), Paris ³1961.

Hunkin, J. W. *The Composition of the Third Gospel, with Special Reference to Canon Streeter's Theory of Proto-Luke*: JThS 28 (1927) 250-262.

Hunt, A. S. (ed.) *The Oxyrhynchus Papyri. Part VII. Edited with Translations and Notes*, London 1910.

Jacquier, E. *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris 1926.

Jastrow, M. *A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1903.

Jean, Ch.-F.-Hoftijzer, J. *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden 1965.

Jenni, E. *«Kommen» im theologischen Sprachgebrauch des AT*, en H. J. Stoebe (ed.), *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des AT. W. Eichrodt zum 80 Geburtstag* (ATANT 59), Zürich 1970, 251-261.

Jennings, W. *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta) with copious references, dictions, names of persons and places and some various readings found in the Curatonian, Sinaitic Palimpsest Philoxenian & Others Mss.*, Oxford 1926.

Jeremias, J. *Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie*: ZNW 27 (1928) 98-103.

— *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk 15, 11-32*: ThZ 5 (1949) 228-231.

— *The Eucharist Words of Jesus* (NTLi), trans. by N. Perrin, London 1966.

— παράδεισος: TDNT 5 (1968) 765-773.

— *Las parábolas de Jesús* (Biblia y Kerygma 3), trad. por F. J. Calvo, Estella 1970.

— *Tradition und Redaktion in Lukas 15*: ZNW 62 (1971) 172-189.

— *La promesa de Jesús para los paganos* (Actualidad bíblica brevior 5), trad. por J. M. Bernáldez, Madrid 1974.

— *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús* (Biblioteca de estudios bíblicos 2), trad. por C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1974.

— *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK), Göttingen 1980.

Jervell, J. *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972.

Johannessohn, M. *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta*, Berlin 1926.

Johnson, L. T. *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series 3), Collegeville 1991.

Jones, A. *Did Christ foretell the End of the World in Mark XIII?*: Scrip 4 (1951) 264-273.

Jones, D. L. *The Title Kyrios in Luke-Acts*, en G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature, 1974 Seminar Papers*, II, Massachusetts 1974, 85-101.

Joüon, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923.

— *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des évangiles*: RSR 17 (1927) 210-229.

— *Notes philologiques sur les évangiles*: RSR 18 (1928) 345-359.

— *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique* (VSal 5), Paris 1930.

Kaestli, J.-D. *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc. Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianisme primitif*, Genève 1969.

Karris, R. J. *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literature* (Theological Inquiries), New York-Mahwah 1985.

Kilpatrick, G. D. *Atticism and the Text of the Greek New Testament*, en J. Blinzler-O. Kuss-F. Mussner (ed.), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*, Regensburg 1963, 125-137.

Kirchschläger, W. *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion* (ÖBS 3), Klosterneuburg 1981.

Kittel, R.-Kahle, P. *Biblia Hebraica*, Stuttgart ^{3}1962.

Klein, M. L. *The Preposition qdm ('Before'): A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums*: JThS 30 (1979) 502-507.

Kleinknecht, H.-von Rad, G.-Kuhn, K. G.-Schmidt, K. L. βασιλεύς, βασιλεία, κτλ.: TDNT 1 (1964) 564-593.

Klostermann, E. *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ^{2}1929.

Knabenbauer, I. *Commentarius in Quatuor S. Evangelia Domini N. Iesu Christi. III: Evangelium secundum Lucam* (CSS), Parisiis 1896.

Knopf, R. *Die Apostelgeschichte* (SNT 1), Göttingen 1907.

Kolenkow, A. *The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu*: JSJ 6 (1975) 57-71.

Köhler, L.-Baumgartner, W. *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958.

Köhler, L.-Schmidt, K. L.-Debrunner, A. *Alttestamentliche Wortforschung: Hebräisches jasā und Markus 8, 11*: ThZ 3 (1947) 471-473.

Kraeling, E. G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven 1953.

Kuhn, K. G. *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament*, en K. Stendal (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, 94-113.

Kurz, W. S. *Luke 22, 14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Address*: JBL 104 (1985) 251-268.

Kutscher, E. Y. *Dating the Language of the Genesis Aprocryphon*: JBL 76 (1957) 288-292.

Lachs, S. T. *Studies in the Semitic Background to the Gospel of Matthew*: JQR 67 (1977) 195-217.

— *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken-New York 1987.

Lacocque, A. *Le livre de Daniel* (CAT 15b), Neuchâtel-Paris 1976.

Lagrange, M.-J. *Où en est la question du recensement de Quirinius?*: RB 8 (1911) 60-84.

— *Évangile selon Saint Jean* (EtB), Paris ^{2}1295.

— *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ^{3}1927.

— *Évangile selon Saint Matthieu* (EtB) Paris ^{3}1927.

— *Évangile selon Saint Marc* (EtB), Paris ^{4}1947.

LAMARCHE, P. *Le Possédé de Gérasa (Mt 8, 28-34, Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39)*: NRTh 90 (1968) 581-597.

LANE, W. L. *The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NIC), Grand Rapids 1975.

LAPIDE, P. *Hidden Hebrew in the Gospels*: Imm 2 (1973) 28-34.
— *Hebräisch im Evangelium*: Jud 33 (1977) 7-29.

LAURENTIN, R. *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*: Bib 37 (1956) 435-456.
— *Structure et théologie de Luc I-II* (EtB), Paris [4]1964.
— *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Nöel au-delà des mythes. Exégèse et semiotique, historicité et théologie*, Paris 1982.

LA VERDIERE, E. *Luke* (NTM 5), Wilmington 1980.

LEAL, J. *Sinopsis Concordada de los Cuatro Evangelios* (BAC 124), Madrid 1954.

LEAL, J.-DEL PÁRAMO, S.-ALONSO, J. *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento. I: Evangelios* (BAC 207), Madrid 1961.

LEANEY, A. R. C. *A Commentary on the Gospel according to St Luke* (BNTC), London 1958.

LE DÉAUT, R. *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966.

LE DÉAUT, R.-ROBERT, J. *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1)* (AnBib 51), I-II, Rome 1971.

LEENHARDT, F.-J. *Essai exégétique: Marc 5, 1-20*, en R. BARTHES Y OTROS, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Nenchâtel 1971, 95-121.

LÉGASSE, S. *Encore ἑστῶτα en Actes 7, 55-56*: Filología Neotestamentaria 3 (1990) 63-66.

LEGG, S. C. E. *Novum Testamentum graece secundum textum Westcotto-Hortianum. Evangelium secundum Marcum*, Oxonii 1935.

LEHMANN, K. *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, en J. SCHREINER (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Wurtzbourg 1971, 40-80.

LENSKI, R. C. H. *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, Minneapolis 1966.

LEONARDI, G. *L'infanzia de Gesù nei Vangeli di Matteo e di Luca* (Conoscere il Vangelo), Padova 1975.

LEÓN-DUFOUR, X. *Études d'Évangile* (Parole de Dieu), Paris 1965.
— *Les Miracles de Jésus selon le Nouveu Testament* (Parole de Dieu), Paris 1977.

LEVESQUE, E. *Quelques procédés littéraires de Saint Matthieu*: RB 13 (1916) 5-22.
— *Le mot Judée dans le N. T. a-t-il parfois le sens élargi de Palestine?*: VivPen 3 (1943-44) 104-111.

LEVY, J. *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudin und Midraschim*, I-II, Leipzig 1876-1883.
— *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, I-II, Leipzig 1881-1883.

LIDDELL, H. G.-SCOTT, R.-JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon, with a Supplement 1968*, Oxford [9]1976.

LIEFELD, W. L. *Exegetical Notes. Luke 24: 13-35*: TrinJ 2 (1981) 223-229.

LIGHTFOOT, R. H. *St. John's Gospel. A Conmmentary*, ed. by C. F. Evans, Oxford 1956.

LINDARS, B. *Re-enter the Apocalyptic Son of Man*: NTS 22 (1975-76) 52-72.

LINNEMANN, E. *Die Verleugnung des Petrus*: ZThK 63 (1966) 1-32.

LINTON, O. *Evidences of a Second-Century Revised Edition of St Mark's Gospel*: NTS 14 (1967-68) 321-355.

LODDER, W. *Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus. Eine Untersuchung: Hat sich Falvius Josephus in der Datierung der bekannten Schätzung (Luk. 2, 2) geirrt?*, Liepzig 1930.

LOFTUS, F. *The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans*: JQR 68 (1977-78) 78-98.

LOHFINK, G. *«Ich habe gesindigt gegen dem Himmel und gegen dich». Eine Exegese von Lk 15, 18.21*: ThQs 155 (1975) 51-52.
— *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanische Ekklesiologie*, Munich 1975.

LOHMEYER, E. *Lord of the Temple. A Study of the Relation between Cult and Gospel*, trans by S. Todd, Richmond 1962.

LOHSE, E. *Le milieu du Nouveau Testament*, trad. par A. Liefooghe, Paris 1973.

LOISY, A. *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds 1908.
— *L'Évangile selon Marc*, Paris 1912.
— *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920.
— *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924.

LONGSTAFF, T. R. W. *Evidence of conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem* (SBLDS 28), Missoula 1977.

LÓPEZ, E. *Las fuentes de los evangelios sinópticos. Estado actual de la cuestión*: StOvet 3 (1975) 121-202.

LÖVESTAM, E. *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund 1963.

LUBSCZYK, H. *Kyrios Jesus. Beobachtungen und Gedanken zum Schluss des Markusevangeliums*, en R. SCHNACKENBURG-J. ERNST-J. WANKE (ed.), *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977, 133-174.

LUCE, H. K. *The Gospel according to Luke. With Introduction and Notes* (CGTG), Cambrige 1933.

LULL, D. J. *The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22: 24-30)*: NT 28 (1986) 289-305.

LÜNEMANN, G. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Hebrews*, trans. by M. J. Evans, en H. A. W. MEYER (ed.), *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, IX, Edinburgh 1882.

MACEVILLY, Dr. *An Exposition of the Gospel of St. Luke, Consisting of an Analysis of Each Chapter and of a Commentary Critical, Exegetical, Doctrinal, and Moral*, Dublin 1879.

MACNEILL, H. L. *The Sitz im Leben of Luke 1, 5-2, 20*: JBL 65 (1946) 123-130.

MADDOX, R. *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126), Göttingen 1982.

MALONEY, E. C. *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51), Chico 1981.

MANSON, T. W. *The Teaching of Jesus. Studies in its Form and Content*, Cambridge ²1935.
— *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1957.

MANSON, W. *The Gospel of Luke* (MNTC), London 1948.

MARSHALL, I. H. *Tradition and Theology in Luke (Luke 8: 5-15)*: TynB 20 (1969) 56-75.
— *Luke: Historian and Teologian*, Grand Rapids 1971.
— *The Origins of New Testament Christology*, Illinois 1976.
— *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978.
— *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (TNTC 5), Grand Rapids 1980.

MARSHALL, J. T. *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud. Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary*, Leyden 1929.

MARTÍN NIETO, E. (ed.) *La Santa Biblia*, Madrid ²¹1980.

MASSON, C. *Vers les sources d'eau vive. Études d'exégèse et théologie du Nouveau Testament*, Lausanne 1961.

MATEOS, J. *Marcos 13. El grupo cristiano en la Historia* (Lectura del Nuevo Testamento 3), Madrid 1987.

MATEOS, J.-BARRETO, J. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento 4), Madrid 1979.

MATERA, F. J. *The Death of Jesus according to Luke: A question of Sources*: CBQ 47 (1985) 469-485.
— *Passion Narratives and Gospel Theologies Interpreting the Synoptics Through Their Passion Stories* (Theological Inquiries), New York-Mahwah 1986.

MATTILL jr., A. J. *Luke and the Last Things. A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro 1979.

MAYÁNS Y SISCAR, G. *Orígenes de la Lengua Española*, I-II, Madrid 1737 (reimpr.: 1981).

MAYER, A. *Die Schätzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius. Hisorisch-kritische Studie zu Lukas 2, 2* (VBPSI 3), Innsbruck 1908.

MCHUGH, J. *The Mother of Jesus in the New Testament*, Garden City 1975.

MCNAMARA, M. *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Rome 1966.

MERK, A. *Novum Testamentum. Graece et latine*, Roma ⁵1944.

METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition)*, London-New York 1971.

MEYER, A. *Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt*, Leipzig 1896.
— *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi*, en *Festgabe Hugo Blümmer*, Zürich 1914, 434-468.

MEYER, H. A. W. *Critical and Exegetical Handbook to the Gospels of Mark and Luke*, trans. by R. E. Wallis, revis. by W. P. Dickson, en H. A. W. MEYER (ed.), *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, trans. revis. and ed. by W. P. Dickson-W. Stewart, II, Edinburgh 1883.

MEYNET, R. *Deux paraboles paralleles. Analyse «réthorique» de Luc 15, 1-32* (Annales de linguistique, Fascicule 1), Beyrouth 1981.

MICHEL, O. ἡ οἰκουμένη: TDNT 5 (1968) 157-159.

MIELZINER, M. *Introduction to the Talmud*, New York ⁴1968.

MIGUENS, M. *«Amor y lealtad». El Nuevo Testamento*, Madrid 1971.

MINEAR, P. S. *A Note on Luke XXII, 36*: NT 7 (1964-65) 128-134.
— *Luke's Use of the Birth Stories*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 111-130.

MOEHRING, H. R., *The Census in Luke as an Apologetic Device* en D. E. AUNE (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of Allen P. Wikgren* (NT.S 23), Leiden 1972, 144-160.

MOFFATT, J. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC 40), Edinburgh 1924.

MONTEFIORE, C. G. *The Synoptic Gospels. Edited with an Introduction and a Commentary*, London 1927.

MONTGOMERY, J. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC 22), Edinburgh 1927.

MOO, D. J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983.

MOORE, A. L. *The Parousia in the New Testament* (NT.S 13), Leiden 1966.

MOORE, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, Cambrige-New York 1966-75.

MORRIS, C. L. *The Gospel according to St. Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Grand Rapids 1974.

MOST, W. G. *Did St. Luke Imitate the Septuagint?*: JSNT 15 (1982) 30-41.

MOULE, C. F. D. *The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages*: NTS 4 (1957-58) 58-61.
— *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge ²1959.
— *The Christology of Acts*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 159-185.

MOULTON, J. H.-MILLIGAN, G. *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Grand Rapids 1963.

MOULTON, J. H.-HOWARD, W. F.-TURNER, N. *A Grammar of New Testament Greek*, I-IV, Edinburgh 1906-1976.

MOULTON, W. F.-GEDEN, A. S. *A Concordance to the Greek Testament. According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh ³1926.

Munck, J. *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes* (AncB 31), Garden City 1967.

Muñoz Iglesias, S. *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según san Lucas* (Puer Natus 1), Madrid 1983.

— *El censo (anterior al) de Quirino*, en *Palabra y Vida. Homenaje a Alonso Díaz*, Madrid 1984, 159-166.

— *Los Evangelios de la Infancia. II. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (BAC 479), Madrid 1986.

— *Los Evangelios de la Infancia. III. Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488), Madrid 1987.

Nácar, E.-Colunga, A. *Nuevo Testamento*, Madrid ^{20}1972.

— *Sagrada Biblia* (BAC 1), Madrid 1955.

Navone, J. *The Temptation Account in St. Luke (4. 1-13)*: Scrip 20 (1968) 65-72.

Neirynck, F. *Le discours anti-apocalyptique de Mc 13*: EThL 45 (1969) 154-164.

— *La matière marcienne dans l'évangile de Luc*, en F. Neirynck (ed.), *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux* (BEThL 32), Gembloux 1973, 157-207.

— *L'évangile de Marc. À propos du commentaire de R. Pesch* (ALBO 5/42), Louvain 1979.

Nestle, E. *Philologica sacra. Bermerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte*, Berlin 1896.

Nestle, E.-Aland, K. *Novum Testamentum graece*, Stuttgart ^{26}1979.

Nevius, R. C. *The Divine Names in Mark* (SD 25), Salt Lake City 1964.

Neyrey, J. H. *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology* (Theological Inquiries), New York-Mahwah 1985.

Nicol, W. *Tradition and Redaction in Luke 21*: Neotest 7 (1973) 61-77.

Nineham, D. E. *The Gospel of St Mark* (PGC), Baltimore 1967.

Nolland, J. *Luke 1-9: 20* (WBC 35A), Dallas 1989.

Nordsieck, R. *Reich Gottes. Hoffnung der Welt. Das Zentrum der Botschaft Jesu* (NStB 12), Neukirchen-Vluyn 1980.

Odeberg, H. *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilaean Aramaic. II. Short Grammar of Galilaean Aramaic* (LUA N. F. Avd. 1. Bd. 36. Nr 4), Lund-Leipzig 1939.

Ogg, R. *The Quirinus Question To-day*: ET 79 (1967-68) 231-236.

O'Neill, J. C. *The Synoptic Problem*: NTS 21 (1974-75) 273-285.

— *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*, Cambridge 1980.

Ortega y Gasset, J. *Misión del bibliotecario y otros ensayos afines* (El arquero), Madrid ^{2}1967.

O'Rourke, J. J. *Some Notes on Luke 15. 11-32*: NTS 18 (1971-72) 431-433.

Osty, E. *L'Évangile selon saint Luc* (BiJer 33), Paris 1961.

Ott, W. *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (StANT 12), München 1965.

Owen, H. P. *Stephen's Vision in Acts VII 55-56*: NTS 1 (1954-55) 224-226.

Packer, J. W. *Acts of the Apostles* (CBC), Cambridge 1966.

Percy, E. *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Unterschung* (LUA N.F. Avd. 1 Bd. 49. Nr 5), Lund 1953.

Pernot, H. *Études sur la langue des Évangiles*, Paris 1927.

Perrin, N. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (NTLi), Philadelphia 1963.

— *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NTLi), London 1967.

Perrot, C. *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2; Luc 1-2* (Cahiers Évangile), Paris 1976.

Perry, A. M. *Sources of Luke's Passion Narrative*, Chicago 1920.

Pesch, R. *Die Vision des Stephanus. Apg 7, 55-56 im Rahmen der Apostelgeschichte* (SBS 12), Stuttgart 1966.

— *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (KBANT), Düsseldorf 1968.

— *The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac*: ER 23 (1971) 349-376.

— *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte* (SBS 56), Stuttgart 1972.

— *Das Markusevangelium* (HThK 2), Freiburg-Basel-Wien 1976-77.

Pesch, R. (ed.) *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München 1981.

Petisco, J. M.-Torres Amat, F. *Sagrada Biblia*, Madrid 1953.

Petrolini, E. *Valenza filosofica dell'antico termine «kairòs» attraverso le sue connessioni semantiche*: SapDom 30 (1977) 346-362.

Piñero Sáenz, A. *Griego bíblico neotestamentario. Panorámica actual*: CuadFClas 11 (1976) 123-197.

Plummer, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ^{5}1922.

Pöhlmann, W. *Die Abschichtung des verlorenen Sohnes (Lk 15: 12f.) und die erzählte Welt der Parabel*: ZNW 70 (1979) 194-213.

Poppi, A. *Le parole di Gesù in croce* (Conoscere il Vangelo 1), Padova 1974.

Prete, B. *Vangelo secondo Luca* (Biblioteca Universale Rizzoli), Milano 1961.

Preus, H. D. בוא, אתה: TWAT 1 (1972) 536-568.

Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini en Egitto *Papiri g reci et latini*, I-IX, Firenze 1912-28.

Querdray, G. *La tentation de Jésus au désert. Prélude de la Passion*: EeV 90 (1980) 184-189.

Rabin, C., *Hebrew and Aramaic in the First Century*, en S. Safrai-M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century* (Compendia Rerum Iudaicarum ad NT, Section One), Assen-Amsterdam 1976. 1007-1039.

Rahlfs, A. (ed.) *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1935.

Ramaroson, L. *Le coeur du Troisième Évangile: Lc 15*: Bib 60 (1979) 348-360.

RAMSAY, W. M. *Was Christ born at Betlehem? A Study on the Credibility of St Luke*, London [3]1905.
— *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, London [2]1915.

RASCO, E. *Les paraboles de Luc, XV. Une invitation à la joie de Dieu dans le Christ*, en I. DE LA POTTERIE (ed.), *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles. Synoptiques* (BEThL 25), Gembloux-Paris 1967, 165-183.

REGARD, F. *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, Paris 1918.

REHKOPF, F. *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (WUNT 5), Tübingen 1959.

REICKE, B. *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, en D. E. AUNE (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in honor of Allen P. Wikgren* (NT.S 33). Leiden 1972, 121-134.
— *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986.

RENGSTORF, K. H. *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1958.
— λῃστής: TDNT 4 (1967) 257-262.

RICHARD, E. *Acts 6: 1-8: 4: The Author's Method of Composition* (SBLDS 41), Missoula 1978.

RIESENFELD, H. *The Gospel Tradition*, trans. by M. Rowley-R. Kraft, Oxford 1970.

RIGGENBACH, E. *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), Leipzig [2]1922.

RINIERI, I. *L'anno della nascita del Salvatore. Il censimento di Quirino*: ScuolC 10 (1916) 40-55. 150-166.

RIST, J. M. *On the Independence of Matthew and Mark* (MSSNTS 32), Cambridge 1978.

ROBINSON, J. A. T. *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976.
— *Jesus and His Coming*, Philadelphia [2]1979.

RODRÍGUEZ PLAZA, B. *El proceso de Jesús ante el Sanhedrín y la catequesis cristiana primitiva*, tesis doctoral policopiada, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1990.

ROLLAND, P. *L'arrière-fond sémitique des évangiles synoptiques*: ETL 60 (1984) 358-362.
— *Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique* (LeDiv 116), Paris 1984.

ROLOFF, J. *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh 1965.
— *Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung der irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes*, en G. STRECKER (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tübingen 1975, 143-166.

ROWLEY, H. H. *The Unity of the Book of Daniel*, en *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford [2]1965, 249-280.

RÜGER, H. P. *Zum Problem der Sprache Jesu*: ZNW 59 (1968) 113-122.

RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100* (OTL), Philadelphia 1976.

SABBE, M. *The Son of Man Saying in Acts 7, 56*, en J. KREMER (ed.) *Les Acts des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BEThL 48), Gembloux-Louvain 1979, 270-277.

SABOURIN, L. *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma 1987.

SAHLIN, H. *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur Protolukanischen Theologie* (ASNU 12), Uppsala 1945.
— *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums*: StTh 18 (1964) 159-172.

SALAS, A. *Discurso Escatológico prelucano. Estudio de Lc. XXI, 20-36*, Real Monasterio de El Escorial 1967.

SALES, M. *La Sacra Biblia*, Torino 1946.

SANDERS, J. T. *Tradition and Redaction in Luke XV. 11-32*: NTS 15 (1968-69) 433-438.

SCHIERSE, F. J. *Verheissung und Heilsvollendung*, München 1955.

SCHLATTER, A. *Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.
— *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart [4]1948.

SCHLOSSER, J. *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (EtB), I-II, Paris 1980.

SCHMID, J. *Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt* (RNT 2), Regensburg 1954.
— *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg [3]1955.

SCHMIDT, K. L. *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919.

SCHNACKENBURG, R. *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptiken*: ThQ 132 (1952) 297-326.
— *Règne et royaume de Dieu. Essai de Théologie biblique* (Études Theologiques 2), trad. de R. Marlé, Paris 1965.
— *El evangelio según san Juan. Versión y comentario*, I-III, trad. por A. E. Lator-C. Gancho, Barcelona 1980.

SCHNEIDER, G. *Les affirmations du Nouveau Testament*: RCICom II, 1 (1977) 21-28.

SCHNEIDER, J. ἔρχομαι, κτλ.: TNDT 2 (1964) 666-684.

SCHNEIDER, W.-BROWN, C. *Tempt, Test, Approve*, en C. BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology. Translated, with additions and revisions, from the German Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. by L. Coenen-E. Beryreutherd and H. Brietenhard, III, Grand Rapids 1978, 798-808.

SCHÖKEL, L. A.-MATEOS, J. *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975.

SCHOTTROFF, L. *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: ZThK 68 (1971) 27-52.

SCHRAMM, T. *Der Markus-Stoff bei Lukas: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (MSSNTS 14), Cambridge 1971.

SCHUBERT, P. *The Structure and Significance of Luke 24*, en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, zu seinem siebzigsten Geburtstag* (BZNW 21), Berlin 1954. 165-186.

SCHULTHESS, F. *Lexicon Syropalaestinum*, Berolini 1903.
— *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 216-236. 241-258.
— *Grammatik des Christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen 1924.

SCHULZ, A. *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (StANT 6), München 1962.

SCHULZ, S. *Q-Die Spruchquelle der Evangilisten*, Zürich 1972.

SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*, rev. by G. Vermes-F. Millar-M. Black, I-II, Edinburgh 1973-1979.

SCHÜRMANN, H. *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14.) 15-18. 1 Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NTA 19/5), Münster 1953.
— *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20. 2 Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NTA 20/4), Münster 1955.
— *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38. 3 Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NTA 20/5), Münster 1957.
— *Le récit de la dernière Cène, Luc 22, 7-38. Une règle de célébration eucharistique. Une règle communautaire. Une règle de vie* (Lumières bibliques 1), trad. par R. H. Holzer, Le Puy 1966.
— *Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Testüberlieferung*: Bib 32 (1951) 366-392. 522-541.
— *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg-Basel-Wien 1969.

SCHWARTZ, D. R. *On Quirinus, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, qumran and Ephesus*: RQum 13 (1988) 635-646.

SCHWARZ, G. *Matthäus 5. 9-13/Lukas 11. 2-4. Emendation und Rückübersetzung*: NTS 15 (1968-69) 233-247.
— *«Aus der Gegend» (Markus 5, 10b)*: NTS 22 (1975-76) 214-215.

SCHWEIZER, E. *Zur Frage der Lukasquellen. Analyse von Luk 15. 11-32*: ThZ 4 (1948) 469-471.
— *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967.

SCHWYZER, E. *Grieschische Grammatik*, I-II, München [2]1953.

SEEBERG, A. *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig 1912.

SEESEMANN, H. *πεῖρα, κτλ.*: TDNT 6 (1968) 23-36.

SELLEW, P. *The Last Supper Discourse in Luke 22: 21-38*: Forum 3/3 (1987) 74-77.

SERWIN-WHITE, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963.

SIBER, P. *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffunng* (ATANT 61), Zürich 1971.

SILVA, M. *Semantic Borrowing in the New Testament*: NTS 22 (1975-76) 104-110.

SIMÓN MUÑOZ, A. *El camino de la Visitación. Precisiones a Lc 1, 39*: RCatT 14 (1989) 185-201.
— *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2, 29-35* (SSNT III), Madrid 1994.

SMITH, P. *Thesaurus Syriacus*, Oxinii 1879-1901.
— *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.

SMITH, R. H. *Paradise Today: Luke's Passion Narrative*: CurrTMiss 3 (1976) 323-336.
— *Caesar's Decree (Luke 2: 1-2): Puzzle or Key?*: CurrTMiss 7 (1980) 343-351.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*, rev. by G. M. Messing, Cambridge [11]1980.

SOARDS, M. L. *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22* (JSNT.S 14), Sheffield 1987.

SOARES, M. *Novo Testamento*, Porto 1950.

SOEUR JEANNE D'ARC. *Évangile selon Luc. Présentation du texte grec, traduction et notes* (Nouvelle Collection de textes et documents), Paris 1986.

SOLLAMO, R. *Some «improper» prepositions, such as ἐνώπιον, ἐναντίον, ἔναντι, etc., in the Septuagint and early koine Greek*: VT 25 (1975) 773-782.

SOUBIGOU, L. *Sous le charme de l'Évangile selon Saint Luc*, Paris 1933.

SPICQ, C. *L'Épître aux Hébreux* (EtB), I-II, Paris 1952-53.

SPRINGHETTI, A *Introductio historica-gramatica in graecitatem Novi Testamenti*, Roma 1966.

SRAPHIM, E. W. *The Edict of Caesar Augustus (Lk 2, 1-5)*: CBQ 7 (1945) 91-96.

STAROBINSKI, J. *Le démoniaque de Gérasa: Analyse littéraire de Marc 5, 1-20*, en R. BARTHES Y OTROS, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Neuchâtel 1971, 63-94.

STAUFFER, E. *Abschiedsreden*: RAC 1 (1950) 29-35.

STEGNER, W. R. *Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand*: BR 21 (1976) 19-28.

STOLDT, H. H. *History and Criticism of the Marcan Hypothesis*, trans. and ed. by D. L. Niewyk, Macon-Edinburgh 1980.

STRACK, H. L. *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York [5]1978.

STRACK, H. L.-BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-IV, München [4]1965.

STRATHMANN, H. *L'Epître aux Hébreux*, trad. par E. de Peyer, Genève 1971.

STRAUSS, D. F. *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, tad. par E. Littré, Paris [3]1864.

STREETER, B. H. *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London 1924.

STRUVE HAKER, R. *«Quae sola perfecte statit» (S. Albertus Magnus) (Disquisitio de voce «stabant» in Ioh. 19, 25s.)*, en *María in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. V: De Beata Virgine Maria in evangelio S. Ioannis et in Apocalypsi*, Romae 1967, 225-233.

SUÁREZ, F. *La Virgen Nuestra Señora* (Patmos 60), Madrid ⁴1961.

SURKAU, H. W. *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (FRLANT 36), Göttingen 1938.

SWEETLAND, D. M. *The Lord's Supper and the Lukan Community*: BTB 13 (1983) 23-27.

SWETE, H. B. *The Gospel according to St Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London ²1908.

TALBERT, C. H. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York 1984.

TAYLOR, V. *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, London 1937.
— *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*, London 1952.
— *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (MSSNTS 19), ed. by O. E. Evans, Cambridge 1972.

THORLEY, J. *The Nativity Census: What Does Luke Actually Say?* GaR 26 (1979) 81-84.
— *When Was Jesus Born?*: GaR 28 (1981) 81-89.

TINSLEY, E. J. *The Gospel according to Luke* (CNEB), Cambridge 1965.

TÖDT, H. E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (NTLi) trans. by D. M. Barton, Philadelphia 1965.

TORREY, C. C. *The Translations made from the Original Aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions presented to Crawford Howel Toy*, New York 1912, 269-317.
— *The Composition and Date of Acts* (HThS 1), Cambridge 1916.
— *Medina and ΠΟΛΙΣ and Luke 1, 39*: HThR 17 (1924) 83-91.
— *The Four Gospels. A New Translation*, New York-London 1933.
— *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936.
— *Studies in the Aramaic of the First Century A. D. (New Testament Writings)*: ZAW 65 (1953) 229-247.

TOV, E. *Three Dimensions of LXX Words*: RB 83 (1976) 529-544.

TRESMONTANT, C. *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos* (Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España 26), Burgos, 1971.

TUART, M. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, I-II, Andover 1827-1828.

TURNER, C. H. *A Textual Commentary on Mark 1*: JThS 28 (1927) 145-158.
— *Marcan Usage: Notes, Critical and Exegetical, on the Second Gospel*: JThS 29 (1928) 346-361.

TURNER, N. *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh 1965, 174-178.

UBIETA, J. A. (ed.), *«Biblia de Jerusalén». Edición española*, Bilbao 1970.

UNITED BIBLE SOCIETIES, *The Greek New Testament* (third edition), London 1976.

VALVERDE, J. M. *Nuevo Testamento*, con revisión de L. A. Schökel, Madrid 1966.

VANHOYE, A. *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4)*: RSR 48 (1960) 377-419.
— *L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hébreux*: Bib. 45 (1964) 248-253.
— *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (LeDiv 58), Paris 1969.

VAN IERSEL, B. M. F. *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (NT.S 3) Leiden 1961.

VAN UNNIK, W. C. *Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 15-32.

VASSAL-PHILIPS, O. R. *The Mother of Christ; or the Blessed Virgin Mary in Catholic Tradition, Theology, and Devotion*, New York 1920.

VERGOTE, J. *Grec biblique*: DBS 3 (1938) 1320-1369.

VERMES, G. *The Use of* בר כשא/בר כש *in Jewish Aramaic*, en M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 310-328.
— *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973.

VITTI, A. M. *«Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terrae» (Hebr. 1, 6)*: VD 14 (1934) 306-312. 368-374; 15 (1935) 15-21.

VOGT, E. *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum*, Roma 1971.

VON SODEN, H. F. *Griechisches Neues Testament. Text mit kurzen Apparat*, Göttingen 1913.

VOSS, G. *Die Christologie der lukanischen Schriften in Auszügen* (SN 2), Paris-Bruges 1965.

WAGNER, M. *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im altestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966.

WALLS, A. F. *«In the Presence of the Angels» (Luke 15. 10)*: NT 3 (1959) 314-316.

WANKE, J. *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichte Untersunchung zu Lk 24, 13-35* (EThSt 31), Leipzig 1973.

WEISS, B. *Die Quellen der synoptischen Überlieferung* (TU 32/3), Leipzig 1908.

WEISS, J. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen ²1900.
— (ed.) *Die Schriften des Neuen Testaments. I: Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1907.

WELLHAUSEN, J. *Das Evangelium Marci. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1903.
— *Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1904.
— *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin ²1911.

WENHAM, D. *The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions about the Composition of Mark*: TynB 23 (1972) 3-38.

WENSINCK, A. J. *The Semitisms of Codex Bezae and their Relation to the Non-western Text of the Gospel of Saint Luke*: BBezC 12 (1937) 11-48.

WESTCOTT, B. F. *The Espistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, London ³1928.
— *The Gospel according to St. John, with Introduction and Notes*, London 1958.

WESTCOTT, B. F.-HORT, F. J. A. *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge-London 1892.

WIKENHAUSER, A. *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt* (RNT 5), Regensburg [4]1961.

— *El Evangelio según san Juan* (RNT 4), trad. por F. Galindo, Barcelona 1967.

WIKENHAUSER, A.-SCHMID, J. *Introducción al Nuevo Testamento* (Biblioteca Herder 36), trad. por C. Ruiz Garrido, Barcelona 1978.

WILCOX, M. *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965.

WILKINSON, J. *The Seven Words from the Cross*: SJTh 17 (1964) 69-82.

WINANDY, J. *Autour de la naissance de Jésus. Acomplissement et prophétie* (Lire la Bible 26), Paris 1970.

WINDISCH, H. *Die Verstockungsidee in Mk 4, 12 und das causale ἵνα der späteren Koine*: ZNW 26 (1927) 203-209.

WINTER, P. *Two Notes on Luke I-II with Regard to the Theory of «Imitation Hebraisms»*: StTh 7 (1953) 158-164.

— *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV*: StTh 8 (1954) 138-172.

— *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*: NTS 1 (1954-55) 111-121.

— *On Luke and Lucan Sources. A Reply to Rev. N. Turner*: ZNW 47 (1956) 217-242.

WISEMAN, T. P. *«There went ont a Decree from Caesar Augustus...»*: NTS (1987) 479-480.

WUEST, K. S. *Treasures from the Greek New Testament for the English Reader* (Word Studies in the Greek New Testament 3), Grand Rapids 1941.

WÜNSCHE, A. *Der Midrasch Wajikra Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung des dritten Buches Mose. Zum ersten male ins Deutsche Überstragen*, Leipzig 1884.

ZAHN, T. *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), Leipzig [3]1920.

ZERWICK, M. *Biblical Greek* (SPIB 114), adap. by J. Smith, Rome 1963.

ZERWICK, M.-GROSVENOR, M. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament. I: Gospels-Acts*, Rome 1974.

ZIMMERMANN, F. *The Aramaic Origin of the Four Gospels*, New York 1979.

ZMIJEWSKI, J. *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums. Eine traditions-und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21, 5-36 und Lk 17, 20-37* (BBB 40), Bonn 1972.

ZORELL, F. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis [3]1961.

— *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (reeditio photomechanica), Roma 1968.

INTRODUCCIÓN

Desde que a comienzos de siglo los trabajos de J. H. Moulton y A. Deissmann pretendieron explotar la abundante cosecha de papiros griegos procedentes de Egipto para explicar determinadas peculiaridades de la lengua del Nuevo Testamento, los estudiosos no han logrado colocarse en una situación de equilibrio [1]. Muchos de ellos, especialmente alemanes, han insistido en el elemento helenístico vulgar, minimizando lo que pudiera considerarse de origen semítico. Sin embargo, ya en una fecha muy temprana hubo un autor que, mientras trabajó en el estudio del sustrato arameo de los evangelios, admitiendo paladinamente su presencia en estos libros, reconocía el carácter vulgar del griego del Nuevo Testamento; nos referimos a J. Wellhausen, el cual, en su introducción a los tres primeros evangelios, escribía:

> «En los evangelios sinópticos..., sobre todo en el de Marcos, está muy infiltrado el lenguaje coloquial, especialmente el de las capas bajas, que constituye el estadio anterior al griego moderno. Predomina en diversos papiros y se hace notar ya en la Septuaginta» [2].

Según él, por tanto, es perfectamente posible afirmar a un mismo tiempo que el griego de los evangelios es sencillamente el griego vulgar de la época helenística, es decir, el hablado en las clases más bajas, y que en estos escritos de la primitiva comunidad cristiana tenemos en realidad unas obras que no nacieron en griego.

Esta equilibrada postura de J. Wellhausen, un estudioso especializado en las lenguas del mundo bíblico, coincide justamente

1. J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek. I: Prolegomena*, Edinburgh 1906; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908.

2. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin [2]1911, 7. La misma obra contiene una defensa del origen arameo de los evangelios; cf. principalmente p. 7-32.

con la que encontramos en uno de los mejores especialistas en lengua griega, E. Schwyzer, autor de una monumental gramática de esta lengua. Mientras entre autores famosos de grandes comentarios a los evangelios o de monografías que han tenido muy amplia resonancia se seguía hablando del griego helenístico vulgar al caracterizar la lengua del Nuevo Testamento, E. Schwyzer escribía:

«La situación estilística particular de la lengua de los LXX y del NT no debe ser negada, y algunas cosas, sobre todo en los LXX, no serían comprensibles sin esta explicación. Pero no nos referimos a la gramática, o apenas a ella, sino al estilo y al vocabulario y sobre todo al significado de las palabras. El cuerpo exterior griego alberga un alma bastante extraña» [3].

Ciertamente, de un estudioso que ha trabajado preferentemente en el griego clásico, no podíamos esperar una afirmación más rotunda de la originalidad con que tropezamos en la lengua del Nuevo Testamento: especialmente por lo que se refiere al estilo, al vocabulario y al significado de las palabras, en estos escritos hallamos un cuerpo que exteriormente es griego, pero que oculta un alma que no es en absoluto griega. Para nuestro estudio ha sido poderosamente iluminadora esta insistencia de E. Schwyzer en el carácter peculiarísimo del griego neotestamentario por lo que se refiere al léxico y al significado de las palabras.

Volviendo ahora a estudiosos de los evangelios que trabajan con una preparación más acentuada en lenguas semíticas, debemos citar a J. Carmignac, el cual durante más de veinte años trabajó tenazmente en la reconstrucción del sustrato semítico de estos escritos. Como una excelente preparación para esta clase de estudios, previamente colaboró en la traducción y estudio de los textos de Qumrán. Desde esta perspectiva semítica, sus afirmaciones coinciden por lo rotundas y claras con las de E. Schwyzer. He aquí sus palabras:

«La lengua de los Evangelios me parecía cada vez más una lengua no griega expresada en términos griegos. Era la lengua a la cual estaba yo acostumbrado por mis trabajos sobre los libros de las Crónicas y los manuscritos del Mar Muerto. Pero esta lengua, en lugar de expresarse en términos hebreos, se expresaba en términos griegos. El alma invisible era semítica, el cuerpo visible era griego» [4].

Si estudiosos como J. Carmignac y J. Wellhausen pueden hablar de alma semítica en el cuerpo griego de la lengua del Nuevo Testamento, se debe a toda una serie de hechos lingüísticos concretos, designados con el nombre genérico de semitismos, o con los más concretos de hebraísmos o aramaísmos. En un artículo dedicado al estudio de cierto número de vocablos griegos en la versión de los LXX, E. Tov ofrecía una definición de lo que era un hebraísmo que puede sernos muy útil aquí:

«Un hebraísmo puede ser definido como una palabra, frase o sintagma griego que introduce en el griego característicos elementos hebreos de una forma no griega. A veces se puede señalar en una fuente griega un paralelo aislado del hebraísmo, pero la palabra o elemento en cuestión deberá ser considerado sólo un hebraísmo cuando la gran frecuencia del uso muestra claramente que su presencia está condicionada por el hebreo más que por el griego» [5].

3. E. Schwyzer, *Grieschische Grammatik*, I, München ²1953, 126. En el mismo sentido, véanse, por ejemplo, estas obras: J. H. Moulton-W. F. Howard-N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek. III: Syntax*, Edinburgh 1963, 9; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 16s; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition*, trans. by M. Rowley-R. Kraft, Oxford 1970, 23; M. Silva, *Semantic Borrowing in the New Testament:* NTS 22 (1975-76) 104s; A. Wikenhauser-J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento* (Biblioteca Herder 36), trad. por C. Ruiz Garrido, Barcelona 1978, 292; F. Zimmermann, *The Aramaic Origin of the Four Gospels*, New York 1979, 3. Para un estudio histórico de las opiniones de los estudiosos sobre el griego bíblico y el influjo de las lenguas semíticas en el mismo, cf., entre otros, J. Vergote, *Grec biblique:* DBS 3 (1938) 1323-1344; A. Piñero Sáenz, *Griego bíblico neotestamentario. Panorámica actual:* CuadFClas 11 (1976) 123-173; E. C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51), Chico 1981, 7-34.

4. J. Carmignac, *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris 1984, 11. Este autor afirma explícitamente que el griego de los tres primeros evangelios es de traducción: «El griego de los evangelios no es un griego malo ni torpe. Es el buen griego de un traductor respetuoso con un original semítico, del que conserva el sabor y el perfume» (p. 12; cf. también p. 50).

5. E. Tov, *Three Dimensions of LXX Words:* RB 83 (1976) 533. Por lo que respecta a la clasificación de los distintos semitismos que existen en los evangelios, el lector podrá encontrar fácilmente diversos catálogos en obras que versen sobre este asunto. Uno de los más completos es debido a la mano de J. Carmignac, *La naissance des Évangiles*, 29-50. Este estudioso clasifica los semitismos en nueve categorías: 1) Préstamos: palabras arameas que se han introducido

Si nos preguntamos por qué los LXX sembraron su griego de estos fenómenos extraños que llamamos hebraísmos, la respuesta es muy simple: se trata de algo exigido por la índole misma de toda lengua, que en no pequeña medida trabaja con elementos propios de ella y de ella sola. Por lo que se refiere al léxico, recordemos las fecundas observaciones de F. de Saussure, padre de la lingüística moderna: cada palabra está compuesta de significación y valor. Es decir, todo vocablo expresa un concepto, pero su contenido no se limita a la asociación de la imagen acústica con el concepto, sino que también está determinado por su relación con las otras palabras de la lengua, las similares y las desemejantes. Por tanto, no hay ideas dadas de antemano, sino valores que emanan del sistema. «Si las palabras estuvieran encargadas de representar conceptos dados de antemano —afirma F. de Saussure—, cada uno de ellos tendría, de lengua a lengua, correspondencias exactas para el sentido; pero no es así»[6].

En este hecho, en la distinción entre significación y valor, se halla la causa de la no exacta correspondencia de las palabras o elementos expresivos de las lenguas: con frecuencia, en dos lenguas, encontramos palabras que tienen la misma significación, pero no el mismo valor. Por eso, como tantas veces se ha repetido desde la antigüedad, la traducción de un texto de una lengua a otra implica fuertes dificultades. Una encantadora, a la vez que sabia, formulación de este hecho tenemos en Juan de Valdés, o el autor anónimo de *El diálogo de las lenguas*, que se ocupa de las lenguas latina, toscana y castellana, haciendo muy atinadas comparaciones:

> «Y aun porque cada Lengua tiene sus vocablos propios, y sus propias maneras de dezir, ay tanta dificultad en el traducir bien de una lengua en otra; lo qual yo no atribuyo a falta de la Lengua en que se traduce, sino a la abundancia de aquello de que se traduce, y assí, unas cosas se dizen en una Lengua bien, que en otra no se puede dezir assí bien; y en la mesma otra, otras se digan mejor que en ninguna cosa»[7].

A esta dificultad, connatural a las mismas lenguas, se puede añadir, por lo que respecta a imperfecciones o despropósitos en la traducción, la no perfecta preparación del traductor; al pasar un texto de una lengua a otra, puede ocurrir que el traductor, no dominando con perfección la lengua a la que traduce un texto escrito en su lengua materna, traslade un tanto mecánicamente términos o construcciones de ésta, violentando la sintaxis o el léxico de la lengua receptora. Incluso en tal caso cabe la posibilidad de que el traductor crea que expresa en la lengua nueva lo que leía en la vieja. Y algo semejante debemos decir del caso contrario, es decir, del traductor que traslade a su lengua materna un texto redactado en una lengua que él debió aprender y que quizá conoce imperfectamente. Por otra parte, ambos, si quieren ser demasiado literales, forzosamente originarán desviaciones en la significación de ciertas palabras, o locuciones extrañas a la lengua, y posiblemente enigmáticas[8].

en el griego; 2) Septuagintismos: construcciones o vocabulario debidos a un deseo de imitar a los LXX; 3) Semitismos de pensamiento: formas de expresión debidas a la mentalidad semita del escritor; 4) Vocabulario: términos griegos a los que se les ha concedido el valor del semítico; 5) Semitismos sintácticos: construcciones sintácticas que tienen su correspondencia en la sintaxis hebrea o aramea; 7) Semitismos de composición: son los semitismos provocados por la composición del texto; es decir, los casos en que el texto no existiría tal como nos ha llegado si no hubiera sido compuesto en una lengua semítica; 8) Semitismos de transmisión: el copista leyó mal el original semítico; 9) Semitismos de traducción: errores de traducción que se produjeron en el paso del arameo (o hebreo) al griego. J. Carmignac aporta numerosos ejemplos de cada categoría.

6. F. DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, traducción, prólogo y notas de Amado Alonso, Buenos Aires ²1955, 198. Las ideas expuestas en el párrafo se encontrarán más detalladas en las p. 194-199 de la misma obra.

7. Citamos por la primera edición del libro, hecha por G. MAYÁNS Y SISCAR, *Orígenes de la Lengua Española*, II, Madrid 1737 (reimpr.: 1981), 131s. En el mismo sentido, J. ORTEGA Y GASSET, *Miseria y esplendor de la traducción*, en *Misión del bibliotecario y otros ensayos afines* (El arquero), Madrid ²1967, 109s, afirma: «Es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro se refieren exactamente a los mismos objetos. Formadas las lenguas en paisajes diferentes y en vista de experiencias distintas, es natural su incongruencia».

8. F. ZIMMERMANN, *The Aramaic Origin*, IX, afirma: «El griego de los evangelios contiene numerosas locuciones extrañas y expresiones ininteligibles». De hecho, numerosas dificultades, insolubles desde el griego, han encontrado una explicación por medio de la influencia o sustrato semítico. Véanse, por ejemplo, M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965; M. BLACK, *An Aramaic Approach*; J. CARMIGNAC, *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels:* ASTI 7 (1970) 64-93; P. LAPIDE, *Hidden Hebrew in the Gospels:* Imm 2 (1973) 28-34; M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva*, tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977; S. T. LACHS, *Studies in the Semitic Background to the Gospel of Matthew:* JQR 67 (1977) 195-217; P. LAPIDE, *Hebräisch im Evangelium:* Jud 33 (1977) 7-29; F. ZIMMERMANN, *The Aramaic Origin*; M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. I: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto» (Mt 1, 18). II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1, 25):* EstB 38 (1979-80) 35-55.237-268; E. C. MALONEY, *Semitic Interference*.

Comentaristas y estudiosos señalan con frecuencia en los evangelios construcciones o frases de claro sabor semítico, expresiones idiomáticas frecuentes en hebreo y arameo. Para explicar la presencia de dichas peculiaridades lingüísticas en estos escritos griegos, son muchos los estudiosos que —al menos por lo que se refiere a san Lucas— han recurrido a un procedimiento redaccional intencionado del autor: por distintas razones —dicen—, el evangelista dio conscientemente un colorido semítico a su obra. Esta explicación, aunque forzada, es posible, pero sólo cuando el elemento lingüístico en cuestión, a pesar de su sabor hebreoarameo, ofrece un texto que resulta inteligible. En los evangelios, sin embargo, existen pasajes, tanto con sabor semítico como sin él, que son anómalos, incluso estridentemente anómalos, o contienen afirmaciones disparatadas. En estos casos, sería absurdo apelar a un proceder intencionado del evangelista para explicar la estridencia o anomalía. Lo juicioso es exactamente lo contrario: la presencia de estos elementos extraños, inexplicables desde el griego, es lo que justifica el recurso al sustrato arameo; recurso que, a nuestro entender, queda debidamente justificado si aporta una solución al enigma contenido en el texto; es decir, si lleva a una clara y armónica inteligencia del mismo.

De este tipo de semitismos o casos concretos de sustrato arameo viene a ocuparse nuestra obra: los que podríamos llamar casos de traducción defectuosa del arameo al griego, a veces por el solo hecho de ser excesivamente servil. Con ella pretendemos, modestamente, aportar alguna luz sobre dificultades que contiene el evangelio de san Lucas. Por lo que se refiere a algunas de estas dificultades, los estudiosos no han ofrecido hasta hoy una solución satisfactoria, a pesar de sus trabajosos esfuerzos. Creemos lícito buscar una solución a las mismas en el sustrato semítico de los escritos evangélicos. De hecho, en todos los casos que estudiamos, el recurso a este sustrato da siempre como primer resultado una mejor inteligencia del original griego.

Nuestro estudio comprende seis capítulos. Cada uno de ellos constituye una extensa pieza de exégesis en la que nos enfrentamos con las anomalías de contenido o de forma, exponemos las explicaciones dadas hasta ahora por los estudiosos, y, finalmente, desde la hipótesis de un sustrato arameo, ofrecemos una posible lectura coherente del texto, que a la vez entraña una no despreciable aportación para el estudio de la historicidad o autenticidad del contenido, o simplemente de la historia de la tradición evangélica. Para ello será preciso un gran aparato lingüístico; pero incluso en el caso de que nuestro objetivo fuese exclusivamente exegético o teológico —sin atención ninguna al sustrato semítico—, sería imprescindible este amplio recurso a la lingüística y la filología. Recordemos el sabio postulado de Melanchton: «Scriptura non potest intelligi theologice, nisi antea intellecta sit grammatice»[9]. Hacemos nuestras, a este respecto, las palabras de J. Carmignac en la introducción a su voluminosa monografía sobre el Padrenuestro:

> «Para que estas 'investigaciones' sean tan científicas como sea posible, hay que hacer un amplio uso de la filología. Ya que una buena teología supone una buena exégesis y una buena exégesis supone una buena filología; la solidez de las bases filológicas es la garantía indispensable de los hallazgos exegéticos y teológicos»[10].

No se nos oculta la dificultad de la empresa a que hemos dedicado nuestro esfuerzo e ilusión. Sabemos muy bien que con ella nos situamos en el terreno escurridizo de las complejidades semánticas de dos lenguas muertas. Por eso, ya desde ahora, admitimos la posibilidad, no tanto de haber equivocado el camino, cuanto de no haber llegado a la meta. Es decir, de no haber acertado con la lectura más adecuada en un pasaje concreto del evangelio griego según san Lucas. No obstante, creemos que cualquier esfuerzo realizado para lograr una mejor inteligencia de los textos sagrados, cuando ésta se nos resiste, es digno de alabanza. Penetrar, captar con una mayor nitidez lo transmitido en la Escritura Santa es acercarse un poco más a su personaje central: Jesucristo, la Palabra de Vida.

9. La cita de Melanchton está tomada de A. SPRINGHETTI, *Introductio historica-gramatica in graecitatem Novi Testamenti*, Romae 1966, 15. En la misma página recoge también el siguiente refrán: «Cuanto mejor lingüista seas, tanto mejor teólogo».

10. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 6s.

CAPÍTULO PRIMERO
«IN CIVITATEM IUDA» (Lc 1, 39)

Los exegetas, refiriéndose a los primeros capítulos del evangelio de san Lucas, suelen utilizar la expresión: «El evangelio de la infancia». Dicha designación pone fácilmente de relieve tanto el tema central como el periodo de tiempo de los relatos contenidos en ellos: nacimiento e infancia de Jesús. Esta primera sección de la obra lucana, a pesar de su brevedad, ha planteado no pocas dificultades a los estudiosos; y numerosos son los trabajos dedicados a dilucidarlas y resolverlas[1]. Ciertamente, hay varios puntos

1. Sobre los evangelios de la infancia hay una bibliografía abundantísima. Nosotros, sin remontarnos más allá de los comienzos de nuestro siglo, y centrándonos en el evangelio de san Lucas, hemos consultado entre otros los siguientes estudios generales: A. HARNACK, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I. Lukas der Arzt*, Leipzig 1906, 69-75.138-152; D. BALDI, *L'Infanzia del Salvatore. Studio esegetico e storico sui primi due capitoli dei Vangeli di S. Matteo e di S. Luca*, Roma 1925; H. L. MACNEILL, *The Sitz im Leben of Luke 1, 5-2, 20*: JBL 65 (1946) 123-130; P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche MarienStudien*, Innsbruck-Wien-München 1953; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (EtB), Paris ^{4}1964; J. WINANDY, *Autour de la naissance de Jésus. Acomplissement et prophétie* (Lire la Bible 26), Paris 1970; G. LEONARDI, *L'infanzia de Gesù nei Vangeli di Matteo e di Luca* (Conoscere il Vangelo), Padova 1975; J. MCHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Garden City 1975, 3-153; C. PERROT, *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2; Luc 1-2* (Cahiers Évangile), Paris 1976; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977; P. S. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 111-130; R. PESCH (ed.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München 1981; R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et semiotique, historicité et théologie*, Paris 1982; G. FERRARO, *I racconti dell'infanzia nel vangelo di Luca* (Piccola biblioteca di teologia 1), Napoli 1983; A. GUEURET, *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon Saint Luc* (LeDiv 113), Paris 1983; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. II. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (BAC 479), Madrid 1986; IDEM, *Los Evangelios de la Infancia. III. Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488), Madrid 1987; R. A. HORSLEY, *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, Crossroad-New York 1989; A. SIMÓN MUÑOZ, *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2, 29-35* (SSNT III), Madrid 1994.

en los que coinciden estos estudios. La afirmación de que dichos capítulos tuvieron un proceso de composición distinto al resto del evangelio es uno de ellos. De semejante afirmación brota una importante pregunta: ¿Hubo en este proceso una utilización de fuentes? Y si es así, ¿cuál es su origen, amplitud y carácter? Las respuestas a estas cuestiones son muy diferentes, incluso opuestas. Respecto al lenguaje, sin embargo, los estudiosos suelen reconocer que el griego de estos capítulos es muy semitizante. He aquí, por ejemplo, en qué términos se expresa uno de los comentaristas recientes del tercer evangelio:

> «Los relatos revelan un trasfondo semítico en un grado sin paralelo alguno en Lc-Hechos. Toda la atmósfera de la historia es palestinense. También el lenguaje es fuertemente semítico»[2].

A causa de este griego semitizante, algunos exegetas han supuesto un origen semítico para los primeros capítulos del tercer evangelio o parte de ellos[3]. Según otros, sin embargo, este sabor semítico es el resultado de una expresa intención del propio evangelista: imitar el griego de la versión de los LXX. El enfrentamiento de los defensores de ambas hipótesis ha provocado un de-

2. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 46. R. LAURENTIN, *Traces d'allusions étymologiques en Luc 1-2*: Bib 37 (1956) 435 afirma: «El evangelio de la infancia (Lc 1, 5-2, 40) constituye una sección de carácter particular en el evangelio de Lucas: arcaico, judío y veterotestamentario, tanto en la teología como en el estilo».

3. Sin tener en cuenta los comentarios al evangelio, puede verse: G. AICHER, *Zum Gloria (Lk 2, 14)*: BZ 5 (1907) 381-391; R. A. AYTOUN, *The Ten Lucan Hymns of the Nativity in their Original Language:* JThS 18 (1917) 274-288; P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique* (VSal 5), Paris 1930, 279-309; P. WINTER, *Two Notes on Luke I-II with Regard to the Theory of «Imitation Hebraisms»*: StTh 7 (1953) 158-164; IDEM, *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel:* NTS 1 (1954-55) 111-121; R. LAURENTIN, *Traces d'allusions*, 435-456; P. WINTER, *On Luke and Lucan Sources. A Reply to Rev. N. Turner:* ZNW 47 (1956) 217-242; J. CARMIGNAC, *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels:* ASTI 7 (1970) 65s.89; F. ZIMMERMANN, *The Aramaic Origin of the Four Gospels*, New York 1979, 97-103; S. C. FARRIS, *On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2*, en R. T. FRANCE-D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, II, Sheffield 1981, 201-237; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según san Lucas* (Puer Natus 1), Madrid 1983; C. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983, 117-122; S. C. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance* (JSNT.S 9), Sheffield 1985.

batido y, a veces, enconado litigio, que todavía no ha sido zanjado[4]. Entre los distintos métodos utilizados para el desbroce y solución de problema tan complejo está el estudio de los aramaísmos contenidos en esta sección. La expresión εἰς πόλιν Ἰούδα (Lc 1, 39), según algunos estudiosos, sería uno de ellos.

1. *Un posible aramaísmo*

Narra san Lucas cómo María, después de recibir el anuncio del ángel, en el que se le comunicaba el embarazo de su pariente Isabel, marchó a casa de ésta. La introducción o comienzo de este relato, en una de las traducciones españolas, dice así:

> «En aquellos días, se levantó María y se fue con prontitud a la región montañosa, a una ciudad de Judá (εἰς πόλιν Ἰούδα); entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel (1, 39s)»[5].

Afirma el evangelista, según esta lectura, que María fue a casa de Zacarías, en una de las ciudades de Judá, en la región montañosa. El texto, como se observa, es diáfano y no contiene dificultad alguna. Sin embargo, dicha traducción, que es la que aparece en la mayoría de los comentarios a esta obra de san Lucas[6], no es enteramente fiel al original griego; más bien resulta

4. Para un estado de la cuestión, cf. R. LAURENTIN, *Traces d'allusions*, 449-454; J. McHUGH, *The Mother of Jesus*, 435-437; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 235-250; W. G. MOST, *Did St. Luke Imitate the Septuagint?:* JSNT 15 (1982) 30-41.

5. En general, todos los textos bíblicos traducidos están tomados de J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén». Edición española*, Bilbao 1970.

6. Sin hacer ningún comentario al respecto, por ejemplo, B. S. EASTON, *The Gospel according to St Luke. A Critical and Exegetical Commentary*, New York 1926, 12; A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas. Aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931, 170; C. B. CAIRD, *Saint Luke* (PGC), Harmondsworth-Baltimore-Ringwood 1963, 54; E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (CeB), London-Edinburgh 1966, 73; W. BARCLAY, *The Gospel of Luke* (The Daily Study Bible Series), Philadelphia [2]1975, 13; algunos comentaristas, dando también la misma traducción, buscan localizar dicha ciudad o la razón de la ausencia del nombre: Dr. MacEVILLY, *An Exposition of the Gospel of St. Luke, Consisting of an Analysis of Each Chapter and of a Commentary Critical, Exegetical, Doctrinal, and Moral*, Dublin 1879, 24; H. A. W. MEYER, *Critical and Exegetical Handbook to the Gospels of Mark and Luke*, trans. by R. E. WALLIS, revis. by W. P. Dickson, en H. A. W. MEYER (ed.), *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, trans. revis. and ed. by W. P. Dickson-W. Stewart, II, Edinburgh 1883,

ser una interpretación. En primer lugar, concibe el nombre propio Ἰούδα como un genitivo geográfico o partitivo; es decir, con él se indica la región o país en que se halla la ciudad. Ciertamente, en teoría, Ἰούδα puede ser un genitivo; basta suponer que el evangelista utilizó la forma hebraizante que aparece con bastante frecuencia en los LXX[7]. Pero la excepcionalidad del caso hace esta suposición altamente improbable. En efecto, éste sería el único caso en que el autor sagrado habría utilizado esta forma hebraizante, pues en el resto de su evangelio aparece siempre la forma declinable Ἰουδαία[8]. ¿No es verdaderamente extraño este modo de proceder? ¿Qué circunstancia, qué secreta intención le llevó a utilizar solamente aquí esta forma hebraizante? Pero no es ésta la única anomalía que origina el entender Ἰούδα como un genitivo geográfico. Otro reparo que se puede hacer a esta in-

296; F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, I, Paris ³1888, 129; T. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), I, Leipzig ³1920, 92-95; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ⁵1922, 28; A. LOISY, *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924, 92 s; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ³1927, 41; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ²1929, 16; J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1942, 21; N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids 1951, 83 n. 2; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg ³1955, 51s; W. F. ARNDT, *The Gospel according to St. Luke* (Bible Commentary), Saint Louis 1956, 57s; K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1958, 29 s; J. LEAL-J. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento. I: Evangelios* (BAC 207), Madrid 1961, 577; E. OSTY, *L'Évangile selon saint Luc* (BiJer 33), Paris 1961, 30; C. L. MORRIS, *The Gospel according to St. Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Grand Rapids 1974, 74; E. DELEBECQUE, *Évangile de Luc* (CEA), Paris 1976, 7; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg 1977, 82; SOEUR JEANNE D'ARC, *Évangile selon Luc. Présentation du texte grec, traduction et notes* (Nouvelle Collection de textes et documents), Paris 1986, 10; J. NOLLAND, *Luke 1-9: 20* (WBC 35A), Dallas 1989, 61; F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1, 1-9, 50)* (CNT IIIa), Genève 1991, 85 n. 29.

7. Cf. F.-M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique. Suivie d'un choix de papyrus* (EtB), Paris 1927, 43 n. 2; J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, II, Edinburgh 1919-20, 146 § 60; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. by R. W. Funk, Cambridge 1961, 30s § 55.

8. Lc 1, 5.65; 2, 4; 3, 1; etc. Es sorprendente que SOEUR JEANNE D'ARC, *Évangile Luc*, 10, justifique esta forma diciendo que está de acuerdo con el sabor veterotestamentario del relato. ¿Acaso los relatos anteriores o posteriores del evangelio de la infancia no tienen este sabor? ¿Entonces por qué no usa la misma forma?

terpretación es la necesidad del artículo. Así lo afirman F. Blass-A. Debrunner: «El país en el que se halla una ciudad, etc. va también en genitivo partitivo (siempre con artículo)»[9]. En realidad, la fórmula griega que corresponde a la española «a una ciudad de Judá» es: εἰς πόλιν τῆς Ἰουδαίας, no la que tenemos en Lc 1, 39. Fórmula que, por otra parte, no le es desconocida al evangelista, pues la usa en el v. 26 del mismo capítulo: εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας[10].

Por otra parte, del hecho de que el artículo determinado no acompañe a πόλις no se deduce necesariamente que el evangelista hable aquí de una ciudad indeterminada, como supone la traducción citada anteriormente. En el griego del Nuevo Testamento, con bastante frecuencia, el artículo cae ante nombres acompañados de un genitivo; fenómeno que ocurre con mayor frecuencia si la construcción está regida por una preposición[11]. En estos casos, la ausencia del artículo no connota indeterminación alguna. Un ejemplo nos ayudará a iluminar lo que acabamos de decir. La expresión εἰς πόλιν Δαυίδ, muy semejante a la que tenemos en Lc 1, 39 y que leemos en el relato del nacimiento de Jesús (2, 4), no se ha de traducir «a *una* ciudad de David» a causa de la ausencia del artículo, sino «a *la* ciudad de David», lectura que contienen nuestras versiones españolas. Por tanto, en el supuesto que Ἰούδα sea genitivo, cabe la posibilidad de la siguiente traducción: «a *la* ciudad de Judá». De hecho, así traducimos las fórmulas ἐκ πόλεων Ιουδα (2Re 23, 8) y ἐν πόλεσιν Ιουδα (Lam 5, 11), donde entendemos una designación de «las ciudades de Judá», y no «unas ciudades de Judá»[12]. Pero, ¿qué ciudad es ésta? Esta tra-

9. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, 91 § 164; también, J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of NT*, III, 210 § 2.

10. Cf. C. C. TORREY, *The Translations made from the Original Aramaic Gospels*, en *Studies in the History of Religions presented to Crawford Howel Toy*, New York 1912, 269-317. Este estudioso afirma: «La frase εἰς πόλιν Ἰούδα ha sido un enigma sin resolver. No puede significar 'a *una* ciudad de Judá (o Judea)', que sería εἰς πόλιν τῆς Ἰουδαίας como en el versículo 26 de este capítulo. La única interpretación posible es 'a la ciudad (llamada) Judá'» (p. 290).

11. Cf., por ejemplo, F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, 135 § 259; J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of NT*, III, 179s § 2.

12. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation and Notes* (AncB 28), Garden City 1981, 362s, alude a la fórmula de 2 Sm 2, 1 (LXX): εἰς μίαν τῶν πόλεων Ἰούδα, con el intento de explicar la de Lc 1, 39. Ciertamente, en ambos lugares aparece el uso de la forma hebraizante de Judea; pero no creemos que aquélla sirva para explicar la extraña construcción lucana, pues el μία especifica claramente que se trata de una de las ciudades.

ducción, es cierto, tampoco nos aporta mucha luz. Además, en ningún otro versículo del evangelio volvemos a encontrar nombrada esta «ciudad de Judá».

También existe la posibilidad de que el nombre ʼΙούδα sea una aposición de πόλιν; es decir, que especifique el nombre de esta ciudad: «a una ciudad (llamada) Judá». Pero, en este supuesto, se nos plantea una dificultad histórico-geográfica: no tenemos noticia alguna de la existencia de una localidad semejante. Diversos estudiosos han querido esquivar este escollo suponiendo que el nombre «Judá» es el producto de una transmisión corrompida o equivocada de «Yutta», una ciudad sacerdotal que aparece en Jos 15, 55; 21, 16[13]. Sin embargo, esta sugerencia, que no encuentra ningún apoyo textual, se ha reconocido inviable[14].

El hecho de no hallar una explicación satisfactoria desde el griego a esta enigmática fórmula llevó a algunos estudiosos a intentar vías de explicación distintas a las utilizadas hasta entonces. Así, C. C. Torrey sugería la posibilidad de que la expresión εἰς πόλιν ʼΙούδα fuera la consecuencia de una mala traducción de un original hebreo donde se leía: אל מדינת יהודה[15]. El término מדינה, que aparece en la fórmula semítica que este autor supone en el origen del texto lucano, es bivalente; y aquí reside el riesgo del equívoco. Mientras que en los escritos hebreo-arameos judíos hasta el s. I d. C. —sigue explicando este autor— su valor era «provincia», en el uso gentil significaba «ciudad». En el documento semítico, pues, se utilizaba este término para designar la «provincia» de Judá; el transmisor gentil, sin embargo, lo entendió se-

13. Cf., por ejemplo, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 28; T. ZAHN, *Evangelium Lucas*, 92-95. No es la única localización propuesta: Ain Karen, Hebrón, etc., son otros tantos intentos de identificar la ciudad.

14. Cf., entre otros, A. LOISY, *Évangile Luc*, 92; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 41; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin [5]1969, 61.

15. Esta hipótesis, sugerida ya en su trabajo citado anteriormente, fue expuesta de un modo más sistemático en su artículo *Medina and ΠΟΛΙΣ and Luke 1, 39:* HThR 17 (1924) 83-91. Posteriormente en su libro *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936, afirmaba: «El griego de este versículo ha dado muchos problemas a los exegetas. Contiene un enigma insoluble para todos los que se niegan a ver que el curioso griego de Lucas (curioso no sólo en este versículo, sino a lo largo de todo el Evangelio) es el resultado de una traducción. No existió ninguna 'ciudad Judá', y la traducción 'una ciudad de Judá' es gramaticalmente imposible. Para expresar esto el nombre propio debe ser usado en genitivo, como en el v. 65; Jn 4, 5; etc.» (p. 85).

gún su costumbre, y lo tradujo por «ciudad». De este modo, involuntariamente, no sólo fue transformado el texto, sino que se originó esta extraña expresión. Sólo suponiendo un trasfondo semítico en Lc 1, 39 —termina afirmando C. C. Torrey—, se encuentra una solución satisfactoria a este enigma[16]. Varios años después, M. Black recogía la aportación de Torrey en su obra sobre el sustrato arameo de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles, y la calificaba de «brillante»[17].

Por el contrario, I. H. Marshall, hace unos años, ha rechazado como improbable esta solución, y ha afirmado que «el sentido de πόλις ʼΙούδα es incierto»[18]. Dos son las razones que alega este estudioso para negar la posibilidad de que esta expresión tenga su origen en la mala traducción de un texto hebreo. La primera, utilizando sus propias palabras, dice así: «Puesto que la palabra hebrea *medinah* significa claramente 'provincia, país', es improbable que haya sido traducida equivocadamente»[19]. Tampo-

16. Respondiendo a las objeciones planteadas por J. F. Springer en su artículo *Medina and πόλις:* AThR 5 (1922-23) 324-332, que no hemos podido consultar, afirma C. C. Torrey, en *Medina and ΠΟΛΙΣ:* «Jamás he visto una traducción plausible del griego, y lamento que no nos haya dado su propia conclusión. Subraya en la p. 324 que un 'escritor no semítico impregnado de formas semíticas de expresión' podría usar esta construcción para referirse 'a una ciudad de la tribu de Judá o a una ciudad del territorio de Judá'. Pero puede ser que no conceda gran peso a su sugerencia. Ésta no es una forma semítica de expresión. No es necesario 'pensar en semítico' sino sólo tener un conocimiento de la gramática y su uso para reconocer que ningún escritor podría expresar en hebreo o arameo la idea citada antes en la construcción que corresponde a la frase griega de Lucas. Es difícil creer que un escritor griego componiendo su propia narrativa —incluso un escritor de un conocimiento y habilidad muy inferior— pudo producir esta frase disparatada, εἰς πόλιν ʼΙούδα» (p. 89).

17. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford [3]1967, 12. Ya antes H. SAHLIN, en su obra *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur Protolukanischen Theologie* (ASNU 12), Uppsala 1945, después de rechazar las interpretaciones más comunes, aceptaba la explicación de Torrey como la más sencilla (p. 140-142). Véase también R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, 12 n. 3; F. ZIMMERMANN, *The Aramaic Origin*, 101; S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken-New York 1987, 24.

18. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 80. Cf. también H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg-Basel-Wien 1969, que al constatar la solución ofrecida por C. C. Torrey afirma: «Pero los LXX no traducen en ninguna parte el nombre como πόλις» (p. 66).

19. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 80. Aunque hagamos referencia a esta obra, no volveremos a citarla durante este apartado para no aumentar innecesariamente el número de notas.

co C. C. Torrey niega tal significado al término hebreo. Es más, este hecho es un dato necesario para su argumentación:

> «La argumentación en favor de la traducción equivocada en griego se apoya en tres hechos innegables. 1. En cualquier documento palestinense del siglo primero la palabra *medina* significaría probablemente 'provincia'. 2. Un traductor gentil que viviera fuera de Palestina entendería probablemente la palabra con el significado de 'ciudad'. 3. El primer sentido, no el segundo, explica el griego y encaja en el contexto de Lucas 1, 39»[20].

La confusión, según C. C. Torrey, tuvo lugar cuando un gentil de lengua semítica, habituado al valor «ciudad» de מדינה, tradujo al griego la fórmula hebrea.

I. H. Marshall expresa la segunda razón del modo siguiente: «Según Black, la 'provincia' era la misma Palestina. Pero si es así, no se debería sospechar aquí una traducción equivocada, puesto que María estaba ya en Palestina». En efecto, M. Black señala este posible uso local del término con la finalidad de apoyar la probable mala traducción. Sin embargo, entendemos que esta sugerencia no es viable aquí. El término semítico, bien es cierto, es utilizado a veces para designar Palestina; pero en esos casos no tiene como aposición ningún término geográfico y está determinado por el artículo: המדינה[21]. Así pues, el primer redactor semítico no pudo utilizar מדינה en el sentido de toda Palestina, puesto que, como se puede leer en la expresión propuesta por C. C. Torrey, aquí iría acompañado de Judá, que designa una región limitada del país de los judíos.

Se nos podría argumentar en contra de esta última afirmación que, según la opinión de algunos estudiosos, existe un uso amplio del término «Judá», es decir, como designación de toda Palestina. En principio, es necesario recordar que este significado extenso se ha supuesto para la forma Ἰουδαία, no para la hebraizante Ἰούδα, que es la que aparece en Lc 1, 39. Pero, por añadidura, los textos aducidos en apoyo de este peculiar y extraño uso lucano, ya que no aparece en el resto del Nuevo Testamento, no son concluyentes. No obstante, un estudio detenido de estos pasajes está fuera de nuestro propósito; baste señalar aquí la debilidad de los argumentos sobre los que se sustenta esta opinión. Y hacemos nuestra la conclusión a la que llega E. Levesque tras estudiar los textos en que se supone el sentido amplio: «De todos los pasajes aludidos, tanto del Evangelio como de los Hechos, ninguno manifiesta otro sentido que el de Judea propiamente dicho. El contexto no permite referir este nombre a toda la Palestina. Los exegetas partidarios del sentido amplio sin duda lo han adoptado siguiendo a numerosos geógrafos o historiadores como Ptolomeo, Estrabón, Dión Casio, Josefo, Eusebio y san Jerónimo»[22].

20. C. C. Torrey, *Medina and ΠΟΛΙΣ*, 89.
21. Véase, por ejemplo, Neh 1, 3; 7, 6; 11, 3; *Ma'ăśēr Šēnî* 3, 4; *Sûkkâ* 3, 12.

Por otra parte, I. H. Marshall se opone igualmente a un posible trasfondo arameo en estos versículos: «La confusión podría darse sólo en arameo, y es muy dudoso que Lucas dependa de una fuente aramea en este lugar». A nuestro juicio, esta actitud dubitativa es debida más a una opinión forjada de antemano que al estudio del texto concreto. A este respecto, juzgamos necesario recordar las prudentes palabras de uno de los más reconocidos estudiosos del griego del Nuevo Testamento, W. F. Howard:

> «La fascinante búsqueda de originales arameos puede conducir a un buen porcentaje de suposiciones acertadas; pero son meras suposiciones hasta que una clara incorrección en griego puede ser clarificada por un original arameo que explica el error, y esto actúa como corroboración»[23].

Estas palabras han sido confirmadas por numerosos trabajos en los que no pocas dificultades, insolubles desde el griego, han sido disipadas al leer tras ellas un original arameo (o hebreo)[24].

22. E. Levesque, *Le mot Judée dans le N. T. a-t-il parfois le sens élargi de Palestine?:* VivPen 3 (1943-44) 110s. Véase también N. Geldenhuys, *Gospel Luke*, 83 n. 2. Por añadidura, el significado reducido del término es el más frecuente: Lc 1, 65; 2, 4; 3, 1; 5, 17; etc.
23. J. H. Moulton-W. F. Howard-N. Turner, *A Grammar of NT*, II, 16.
24. Pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos: M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965; M. Black, *An Aramaic Approach*; A. Díez-Macho, *Le Targum palestinien*, en J.-E. Ménard (ed.), *Exégèse biblique et judaïsme*, Strasbourg 1973, 15-77; M. Herranz Marco, *Substrato arameo en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva*, tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977; F. Zimmermann, *The Aramaic Origin*; M. Herranz Marco, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. I: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto» (Mt 1, 18). II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1, 25):* EstB 38 (1979-80)

La actitud de I. H. Marshall, volvemos a repetir, refleja un prejuicio que persiste aún en no pocos estudiosos desde los trabajos de A. Deissmann sobre el griego del Nuevo Testamento. Por nuestra parte, consideramos que hay fuertes razones para ver la expresión de Lc 1, 39 como un claro aramaísmo.

J. A. Fitzmyer, en su comentario al tercer evangelio, ha vuelto a rechazar la sugerencia de C. C. Torrey diciendo que «esta sugerencia plantea más problemas que resuelve»[25]. Esta afirmación nos parece exagerada. En realidad, los numerosos problemas que surgen de suponer el término griego πόλις como mala traducción de מדינה se reducen, según podemos deducir de lo dicho por este estudioso, a la siguiente cuestión: «¿Hubo una 'provincia de Judea/Judah' en tiempos de Herodes el Grande?». A nuestro modo de ver, este problema es intrascendente: el escritor sagrado pudo referirse a Judea/Judá desde la perspectiva histórica del momento en que escribió. Pero, además, el término arameo no tiene por qué entenderse como denominación de una demarcación gubernamental; puede ser una simple designación de un territorio o región. Afirma también J. A. Fitzmyer que «si Lucas hubiera pretendido hablar de la 'provincia' de Judea habría usado indudablemente el término técnico *eparcheia*» (cf. Hch 23, 34; 25, 1). La indicación de este autor sólo tendría sentido en el supuesto de que san Lucas hubiese redactado de primera mano este relato y de que quisiera aludir a Judea como provincia romana, pero ya hemos sugerido que la extrañeza de la fórmula hace inviable esta propuesta. Por otra parte, si se tienen en cuenta todos los datos de la hipótesis de C. C. Torrey, la afirmación de J. A. Fitzmyer está fuera de lugar, ya que el responsable de la traducción de la

35-55.237-268. En cuanto al problema de la lengua hablada en Palestina en tiempo de Jesús y los apóstoles, cf. H. P. RÜGER, *Zum Problem der Sprache Jesu:* ZNW 59 (1968) 113-122; J. BARR, *Which Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist:* BJRL 53 (1970) 9-29; J. A. FITZMYER, *The Languages of Palestine in the First Century A. C.:* CBQ 32 (1970) 501-531; J. A. EMERTON, *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A. D. and the Language of Jesus:* JThS 24 (1973) 1-23; A. DÍEZ-MACHO, *La lengua hablada por Jesucristo* (Colección Santiago Apóstol), Madrid 1976; C. RABIN, *Hebrew and Aramaic in the First Century*, en S. SAFRAI-M. STERN (ed.), *The Jewish People in the First Century* (Compendia Rerum Iudaicarum ad NT, Section One), Assen-Amsterdam 1976, 1007-1039.

25. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 363. Las siguientes referencias al pensamiento de este estudioso están tomadas de la misma página, por esta razón no volveremos a llamar a pie de página.

fórmula hebrea al griego no pensaba en la provincia de Judea, sino en una ciudad. Por eso, es el término πόλις el que aparece justamente en el texto griego que ha llegado hasta nosotros y no el propuesto por el exegeta norteamericano; es más, por no aparecer ni éste ni otro término semejante pudo C. C. Torrey sugerir su hipótesis.

Muy recientemente, otros exegetas han vuelto a descartar la posibilidad de que esta extraña fórmula griega se deba a un original semítico. En su comentario al evangelio de san Lucas, F. Bovon la considera una expresión correcta y rechaza altaneramente las explicaciones ofrecidas por algunos estudiosos como algo inconsistente: "Los comentaristas aquí son muy prolijos y muy imaginativos»[26]. Nos sorprende que dicho autor no haya percibido ninguna dificultad en esta expresión ni haya tomado en consideración el debate suscitado entre los exegetas. De igual modo, J. Nolland afirma que no hay razón suficiente para reclamar una mala traducción de un original arameo en Lc 1, 39. Para este comentarista la fórmula εἰς πόλιν Ἰούδα es paralela a la que aparece en algunos textos de los LXX (Gn 33, 18; Nm 22, 36; Jue 17, 8; 2 Re 23, 8)[27]. Sin embargo, las fórmulas que aparecen en estos textos no son en modo alguno paralelos de Lc 1, 39: en ellos se explicita el nombre de la ciudad, es decir, el nombre propio es una clara aposición. Pero entender el nombre de Judá en Lc 1, 39 como aposición crearía un problema histórico-geográfico, como hemos visto anteriormente. Creemos que la negativa de este estudioso a reconocer que esta fórmula griega esconde un original semítico es más una premisa que la conclusión de una argumentación.

2. *Pequeña historia semántica de un término*

Después de haber analizado las principales objeciones, la hipótesis de C. C. Torrey adquiere mayor solidez. En efecto, sólo en el supuesto de un trasfondo semítico puede explicarse esta extraña expresión de Lc 1, 39. Sin embargo, a nuestro entender, la posibilidad de una mala traducción no tiene su origen en la distinta significación del término entre palestinenses y gentiles, co-

26. F. BOVON, *Évangile Luc*, 85 n. 29.
27. J. NOLLAND, *Luke*, 48.65.

mo afirmaba este estudioso, sino en la polivalencia del mismo vocablo arameo-palestinense. Polivalencia existente ya antes de la redacción de los evangelios, como trataremos de mostrar en este apartado. El número de textos aducidos para confirmarlo puede parecer al lector desmedido, y hasta resultar algo pesado. Pero lo juzgamos totalmente necesario, pues con ellos tratamos también de fundamentar el estudio, que realizaremos posteriormente, de otros textos.

a) *Arameo pre-cristiano*

Parte del libro de Daniel ha llegado a nosotros en arameo (2, 4b-7, 28); y muy posiblemente tal sección fue compuesta originariamente en dicha lengua, ya que no hay datos suficientes para afirmar con certeza que se trate de la traducción de un texto hebreo[28]. Su composición hay que situarla al menos en el s. II a. C., fecha de aparición del libro. El autor de esta porción aramea utiliza el término מדינא siete veces. En todas ellas, las versiones españolas de la Biblia traducen este vocablo de idéntica manera: «provincia». No obstante, E. Vogt, en su trabajo sobre el léxico arameo, sólo traduce por «provincia» Dn 3, 2.3; mientras que en las otras cinco ocasiones se manifiesta indeciso entre «provincia» y «ciudad»[29]. Diferente traducción encontramos en

28. Cf. L. F. HARTMAN-A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel. A New Translation with Notes and Commentary* (AncB 23), Garden City 1978, 9-18. Para un estudio sobre el problema de la composición del libro, véase también S. R. DRIVER, *The Book of Daniel* (CBSC), Cambridge 1900, LXVss; J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC 22), Edinburgh 1927, 88-99; H. L. GINSBERG, *Studies in Daniel* (TSJTSA 14), New York 1948, 27-40; H. H. ROWLEY, *The Unity of the Book of Daniel*, en *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford ²1965, 249-280; M. DELCOR, *Le livre de Daniel* (SBi), Paris 1971, 10-14; A. LACOCQUE, *Le livre de Daniel* (CAT 15b), Neuchâtel-Paris 1976, 19-24.

29. E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum*, Roma 1971, 97. Incluso en 3, 1, en donde leemos: «... y la erigió en el llano de Dura, en la provincia/ciudad de Babilonia», es difícil decidir el significado. Parecería que el valor más lógico es el de provincia. No obstante, según el comentario de Hartman-Di Lella, la referencia al llano de Dura no obliga a pensar en una vasta extensión (p. 160). Es más, teniendo en cuenta el origen acádico de Dura, ¿no podemos imaginar el lugar dentro de la ciudad de Babilonia? El contexto del relato, creemos, es más favorable a este modo de entender. Pero independientemente del valor que se elija, obsérvese el parecido de la fórmula de Lc 1, 39 y Dn 3, 1: מדינתא (= πόλιν: Lc) en estado constructo, por tanto, sin artículo; cf. también Esd 5, 8.

el léxico de L. Köhler-W. Baumgartner: utiliza el término «ciudad» en Dn 2, 48s; 3, 1.12.30[30]. Es innegable que esta disparidad se debe al doble valor del término arameo y a la carencia de datos precisos en el contexto que nos obliguen a elegir uno u otro significado[31].

Nuestro término aparece también en la literatura descubierta en Qumrán, cuya importancia capital para el estudio del Nuevo Testamento nadie niega. Es utilizado tres veces en uno de los manuscritos encontrados en la cueva I, denominado *Génesis Apócrifo* (20, 28; 22, 4s), cuya fecha de composición ha de situarse en el s. I a.C. El traductor y comentador de este escrito, J. A. Fitzmyer, al referirse al vocablo objeto de nuestro estudio, afirma: «La traducción de *mdynh* como 'provincia' en este rollo no es segura»[32]. En efecto, en los tres lugares citados es posible el valor de «ciudad».

Pero este escrito qumranita no es el único que contiene dicho término. Otros textos de esta literatura aramea donde éste aparece son: 11QtgJob 27, 8 y 4QMess ar 2, 12. Ambos han sido recogidos por J. A. Fitzmyer-D. J. Harrington en su manual de textos arameos, y son traducidos por «ciudad». Bien es cierto que tal traducción, a causa de la doble significación del término, se mantiene solamente en el ámbito de lo probable[33].

30. L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, 1092. Véase también M. WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im altestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966, 72. Teodoción traduce מדינא por χώρα en Dn 2, 48.49, pero los LXX omiten la palabra y dicen simplemente «Babilonia». ¿Se debe esto a un recurso del traductor para evitar comprometerse? A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1935.

31. Probablemente estos valores eran comunes, tanto para el hebreo como para el arameo, en tiempo de los LXX. Un ejemplo de ello lo encontramos en Bar 2, 23. En el códice A leemos: ἐκλείψειν ποιήσω ἐκ πόλεως 'Ιούδα καὶ ἔξωθεν Ιερουσαλημ, mientras que en el resto aparece ἐκ πόλεων 'Ιούδα. ¿Qué lección es la original? En favor de A tenemos: a) Cabe la posibilidad de que el original hebreo tuviera מדינה y se tradujera mal; como en Lc 1, 39. b) La oposición «ciudades de Judá-Jerusalén» no es muy lógica, más lo es «Judá-Jerusalén», usada con frecuencia en la Biblia. c) Es probable que los escribas, ante la extraña fórmula griega ἐκ πόλεως 'Ιούδα, corrigieran por ἐκ πόλεων 'Ιούδα.

32. J. A. FIZTMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome ²1971, 137. Hemos de señalar que el autor cita Dn 11, 24, donde los LXX traducen מדינה por πόλις (p. 138). Si el texto es seguro, basta para poner en cuestión la afirmación de H. Schürmann citada en la nota 18.

33. J. A. FITZMYER-D. J. HARRINGTON, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts. (Second Century B. C.-Second Century A. D.)* (BibOr 34), Rome 1978, 35.101. Para estos dos escritos ofrecen las dataciones siguientes: el Targum de Job fue compuesto entre la redacción final de Daniel y la composición del Génesis Apócrifo, el Texto Mesiánico en el s. I d. C.

b) *Arameo judeo-palestinense*

La bivalencia del término está reflejada, igualmente, en la literatura arameo-palestinense, más comúnmente llamada literatura rabínica. No se olvide que, aunque parte de esta producción fue recopilada tardíamente, gran parte de las tradiciones recogidas se remontan a los dos primeros siglos de nuestra era[34]. De estos escritos podemos citar relatos donde es utilizada la voz aramea מדינא con valor de «ciudad».

Pertenece nuestro primer texto al Talmud palestinense, más en concreto al tratado *Tĕrûmôt*, dedicado a estudiar las ofrendas debidas a los sacerdotes. Dice así:

> «A Ula bar Qosheb lo buscaba la autoridad. Huyó y marchó a Lud, a casa de R. Yoshua ben Leví. Vinieron y rodearon la ciudad (אתון ואקפון מדינתא). Les dijeron: 'Si no nos lo (= Ula bar Qosheb) entregáis, destruiremos la ciudad (אנן מחרבין מדינתא)'. R. Yoshua ben Leví subió a él y lo persuadió y se lo entregó» (46b).

El contexto del relato indica con nitidez cuál era el valor que tenía en mente el escritor al utilizar el término מדינא: la frase «y rodearon la ciudad» es inconcebible referida a una provincia. Por añadidura, un nuevo argumento en apoyo de esta traducción nos lo ofrece el mismo uso del verbo חרב: según diferentes sentencias recogidas por M. Jastrow en su diccionario de la lengua aramea, la acción de «destruir, arrasar» es padecida por ciudades o lugares muy determinados y delimitados; así, por ejemplo, «destruir el templo, Siló, Jerusalén, Cesarea...»[35]. Es más, la fórmula que tenemos en Esd 4, 15, «esta ciudad fue arrasada (קריתא דך החרבת)», es idéntica a la que aparece en nuestro texto. Y no se ha de olvidar que el término קריא aquí significa claramente «ciudad», pues se refiere a Jerusalén.

34. Sobre este tema se pueden consultar, entre otros, A. DÍEZ-MACHO, *Targum*, en *Enciclopedia de la Biblia*, VI, Barcelona 1963, 865-881; R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966; M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Rome 1966; M. MIELZINER, *Introduction to the Talmud*, New York [4]1968; J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scriptures*, Cambridge 1969; W. BACHER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens*, Berlin 1970; E. LOHSE, *Le milieu du Nouveau Testament*, trad. par A. Liefooghe, Paris 1973; H. L. STRACK, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York [5]1978; P. BANON, *À la découverte du Talmud:* RThPh 120 (1988) 339-346.

35. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1903, 498.

El segundo texto lo hemos tomado de uno de los Midrashim palestinenses: *Bĕrē'sît Rabbâ*. Se cuenta en él que el rey Diocleciano, siendo porquerizo cerca de Tiberias, era injuriado por los niños judíos siempre que se acercaba por los alrededores de la escuela. Ya rey, envió cartas a los rabinos de Tiberias para que se presentasen ante él, en su residencia de Paneas. Pero instruyó al mensajero para que no entregara la misiva antes del viernes por la tarde, con el fin de que, a causa del descanso sabático, no pudieran hacer el trayecto de ciudad a ciudad y poder así tomar represalias contra ellos. Después de narrar cómo R. Samuel ben Nahman y otro compañero suyo reciben la ayuda de un demonio para que pudieran celebrar el sábado y presentarse ante el rey dentro del tiempo asignado, el relato continúa:

> «A la terminación del sábado, después de la escuela los cogió y los colocó delante de las puertas de Paneas. Fueron y le (= a Diocleciano) dijeron: 'He aquí que están delante de las puertas'. Dijo: 'Cerrad las puertas'. Los cogió y los colocó sobre la muralla de la ciudad (נסתון ואקימון על טכסא דמדינתא)» (Gn R 63, 8).

Ciertamente, como hemos indicado antes, la narración localiza los acontecimientos con claridad: los rabinos han de ir de Tiberias a la ciudad de Paneas, donde reside Diocleciano. Pero en todo caso, incluso en el supuesto de no haberse consignado el nombre de la ciudad, el relato nos ofrece información suficiente como para evitar cualquier equivocación posible: la מדינא de la que habla tiene muralla y puertas; es decir, se trata de una ciudad.

Idéntico valor hemos de conceder a este término arameo en el siguiente texto del Talmud palestinense:

> «Había una peste en Séforis, pero ésta no llegó a la calle en la que moraba R. Hanina. Y los habitantes de Séforis dijeron: '¿Qué es este viejo en medio de nosotros? Habita en paz (= sin daño) él y sus vecinos, y la ciudad perece en iniquidad (ומדינתא אזלא בבאישות)'». (*jTa'ănit* 66c).

De este breve relato se puede afirmar algo semejante a lo que hemos dicho del anterior. Al nombrar explícitamente Séforis, una ciudad de Galilea, el narrador ha localizado con toda claridad el suceso que narra; ésta es la población invadida por la peste, y sus habitantes los que se asombran de ver cómo R. Hanina está libre del mal. Pero también aquí, aun careciendo del nombre de la villa, se nos ha suministrado un dato decisivo con el que podemos discernir qué objeto designa el término מדינא: se habla de calles. Evidentemente esto no se puede decir de una provincia ni de un extenso territorio.

En el mismo tratado, en un relato posterior, es utilizado este vocablo arameo. En él, leemos:

> «Tres años y medio estuvo Adriano asediando Betar, y Eleazar de Modín estaba sentado en saco y ceniza, y oraba diariamente y decía: 'Señor de los mundos, no vuelvas en juicio hoy, no vuelvas en juicio hoy'. Adriano quiso marcharse. Le dijo un samaritano: 'No te marches, pues yo veré qué se ha de hacer y te entregaré la ciudad (ומשלים לך מדינתא)'. Entró por la cloaca de la ciudad (מן ביבא דמדינתא). Entró y encontró a R. Eleazar de Modín de pie orando. Pretendió susurrarle al oído, y los hombres de la ciudad lo vieron (חמוניה בני מדינתא) y lo llevaron a Ben Kozba. Le dijeron: 'Hemos visto a este viejo diciendo (algo) a tu tío'. Le dijo: '¿Qué le has dicho y qué te ha dicho?' Le dijo: 'Si te lo digo, el rey me matará; y si no te lo digo, tú me matarás. Mejor para mí que me mate el rey y no tú'. Le dijo: 'Me dijo: yo entregaré la ciudad (אנא משלים מדינתא)'» (68d).

Aquí también la información suministrada es suficiente para despejar toda posible duda e impedir el error en la traducción. El autor del relato nos dice que el samaritano entró por la cloaca; es decir, solamente se puede tratar de una ciudad. Jamás hemos tenido noticia ni conocido toda una provincia o región con cloaca.

Los textos ofrecidos hasta ahora manifiestan el uso del término para designar una ciudad; creemos que todos ellos con claridad suficiente. Al ser el valor puesto en duda por la mayoría de los estudiosos, juzgábamos necesario aducir como prueba del mismo un número suficientemente amplio de ejemplos. Ciertamente, como se señala con razón, el otro significado, «provincia», es muy frecuente. Baste aquí para ilustrarlo un texto tomado de uno

de los Midrashim palestinenses. El relato, que podríamos titular «El ladrón y el recaudador de impuestos», narra la historia y el trágico final de un ladrón de caminos. Es el comienzo del mismo el que nos interesa aquí; dice así:

> «Es como el caso de un ladrón que estaba asentado en una encrucijada de caminos (בפרשת דרכים) y que oprimía a los transeúntes. Una vez pasó un legionario para recaudar los impuestos de la provincia (דמוסיא דההיא מדינתא). El ladrón apareció, le hizo frente y le oprimió llevándose todo lo que tenía en posesión» (Lv R 30).

La segunda expresión que hemos citado en lengua original aparece otra vez en boca del mismo recaudador de impuestos, cuando testifica contra el ladrón en el juicio celebrado ante el rey. Que aquí ha de preferirse el valor de «provincia» nos parece lo más probable, a pesar del esquematismo del relato. El ladrón, según se nos informa, asaltaba a los transeúntes en una encrucijada de caminos, es decir, en campo abierto; y es allí donde robó al recaudador, mientras estaba cumpliendo la orden del rey, lo que había recogido hasta el momento[36].

c) *Otros dialectos arameos*

Con la intención de iluminar el proceso del cambio semántico sufrido por este término, aunque de modo muy somero, haremos una referencia al uso que se hace de él en otros dialectos arameos. Aludimos concretamente a dos dialectos del arameo imperial y al arameo cristiano palestinense.

Según el juicio crítico de los estudiosos, las inscripciones nabateas que poseemos se han de fechar entre el s. I a. C. y s. II d. C. En un periodo semejante son catalogados los escritos palmirenos que han llegado hasta nosotros: s. I. a. C.-272 d. C. En los testimonios de la escritura de ambos dialectos han sido encontra-

36. En la misma obra el relato siguiente, y que podríamos titular «El rey que perdonó los impuestos», contiene otro uso de esta voz con este valor. Se dice que el rey fue a cobrar impuestos «dentro de (una distancia de) diez millas»; es decir, se trata de una amplia región.

dos algunos usos de nuestro término, cuyos valores posibles son «provincia» y «ciudad»[37].

En arameo cristiano palestinense, por el contrario, su significación principal es «ciudad» y, como puntualiza P. Smith, muy raramente «provincia, región»[38]. Por lo que se refiere al siríaco, la Peshitta se sirve de este término para referirse a Nazaret (Mt 2, 23), a Jerusalén (Mt 4, 5; 5, 35 *passim*), a la ciudad edificada sobre un monte a que alude el Sermón de la Montaña (Mt 5, 14), etc. Tendríamos aquí, pues, el punto final del cambio semántico de מדינה[39].

* * *

37. Ch.-F. JEAN-J. HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden 1965, 143; cf. también E. Y. KUTSCHER, *Dating the Language of the Genesis Apocryphon:* JBL 76 (1957) 288-292, donde afirma: «Hay al menos ocho dialectos arameos en que מדינה aparece con el significado de 'ciudad'; en algunos de ellos *sólo* con este significado (y no con el significado de 'provincia')» (p. 291).

38. P. SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, 252. Véase también F. SCHULTHESS, *Lexicon syropalaestinum*, Berolini 1903, 43; W. JENNINGS, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta) with copious references, dictions, names of persons and places and some various readings found in the Curatonian, Sinaitic Palimpsest Philoxenian & Others Mss.*, Oxford 1926, 116.

39. También el término hebreo correspondiente al que hemos visto en los textos arameos judeo-palestinenses aparece en los escritos judíos extrabíblicos sosteniendo los mismos valores. Como muestra, y con la intención de no ser redundantes, traemos a continuación dos textos solamente. En el comentario que realiza el *Bĕrē'šît Rabbâ* a Gn 19, 22, donde se habla de la destrucción de Sodoma, encontramos una parábola o mashal atribuido a R. Levi, cuyo comienzo es el siguiente: «Esto puede ser comparado a una ciudad que tenía dos protectores: uno, ciudadano rural, y otro, hijo de la ciudad (למדינה שהיו לה שני פטרונין אחד עירוני ואחד בן המדינה). El rey estaba enfadado con ellos (= los ciudadanos) y deseó castigarlos...» Al parecer, el término מדינה significa aquí «ciudad», pues un poco más adelante es comparado con la ciudad de Sodoma, cuya destrucción trata de iluminar esta narración.

En nuestro segundo texto, por el contrario, se ha de preferir el significado «provincia». El pasaje en cuestión, que pertenece al tratado dedicado al estudio de la fiesta de los Tabernáculos, dice así: «Anteriormente el Lulab era traído en el Templo siete días, pero en la provincia un día (לולב נטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד). Después de la destrucción del Templo R. Johanan ben Zakkai ordenó que el Lulab durase en la provincia (במדינה) siete días en recuerdo del Templo» (*Sûkkâ* 3, 12). Aquí se alude a la destrucción del Templo, llevada a cabo por las tropas romanas en el año 70 d. C., y a una costumbre impuesta en la celebración de la fiesta de los Tabernáculos a raíz de este acontecimiento. Ciertamente, מדינה se refiere al territorio general de Palestina, donde habitan los judíos; como se deduce fácilmente de la contraposición establecida entre el templo de Jerusalén y todo el resto del territorio judío.

A lo largo de este apartado hemos pretendido mostrar el funcionamiento semántico de מדינה mediante el estudio de una serie de testimonios que abarca un amplio periodo de tiempo: desde el s. II a. C. al s. III-IV d. C. Por tanto, a nuestro entender, podemos llegar a una conclusión bastante segura. Ciertamente, en el arameo anterior al periodo aludido, el valor preferente de מדינה era «provincia o satrapía (= división administrativa de un imperio o reino)»; recuérdense, por ejemplo, los textos de Elefantina y Esd 4, 15; 5, 8; 6, 2. No obstante, en el transcurso del tiempo, su campo semántico fue variando; después de haber sostenido indistintamente los valores «provincia, región» y «ciudad», llegó a significar casi exclusivamente «ciudad», como se deduce fácilmente del uso que la Peshitta hace de dicho vocablo. Como dice J. A. Fitzmyer, no conocemos el momento en que se inicia este proceso de cambio semántico[40]. Pero, independientemente de cuáles sean las razones que lo motivaron y de la fecha en que se haya de localizar el origen del mismo, creemos poder afirmar que existía ya en los comienzos del cristianismo. La época en que se escribieron los evangelios quizá debe situarse en el centro de este proceso, aunque es posible que bastante antes de la era cristiana el término pudiera designar ambas realidades, cosa que por falta de textos no podemos comprobar debidamente.

3. *La posibilidad de una traducción errónea*

Los textos en arameo judeo-palestinense que hemos citado contenían todos ellos datos suficientes para poder conocer con seguridad en qué valor pensaba el escritor al utilizar este término polivalente. Mas no siempre sucede así. A veces los datos son insuficientes para inclinar la balanza por uno u otro valor, y hemos de permanecer en la duda, en la inseguridad. Como ilustración de lo que acabamos de decir he aquí el siguiente relato:

> «Alejandro de Macedonia hizo una visita al rey de Gasya, más allá de las montañas de la tiniebla. Llegó a la ciudad/provincia llamada Cartagena (לחדא מדינה ושמה קרתגינא), habitada sólo por mujeres. Salieron éstas a su encuentro y le dijeron: «Si nos haces la guerra y nos vences tu nombre viajará por el

40. J. A. FITZMYER, *Genesis Apocryphon*, 137.

mundo como habiendo asolado la ciudad de las mujeres (דמחוזא דנשיא); mientras que si nosotras te hacemos la guerra y te vencemos, tu nombre viajará por el mundo como habiendo sido vencido por mujeres, y jamás serás capaz de enfrentarte a cualquier rey». Cuando marchó de allí, escribió en las puertas: 'Yo, Alejandro de Macedonia, fui necio hasta que llegué a la ciudad/provincia de Cartagena y aprendí consejo de mujeres'. Marchó a otra provincia/ciudad llamada África (על למדינה אחרי ושמה אפריקי)» (Lv R 27).

Por dos motivos preferimos el valor «ciudad» cuando aparece calificando a Cartagena. En primer lugar, Alejandro, según refiere el relato, reconociendo la sabiduría de las mujeres, dejó constancia de su paso por aquella מדינה escribiendo sobre las puertas de la misma; es decir, el significado del término arameo es «ciudad». Por otra parte, el redactor ha utilizado otro vocablo para designar esta población de mujeres: מחוזא. El valor «ciudad» está incluido en su amplio campo semántico, que, muy probablemente, es el que debemos preferir aquí[41]. Sin embargo, al no ocurrir nada semejante en el caso de la provincia/ciudad de África, debemos conformarnos con la simple conjetura.

La misma incertidumbre sentimos ante una breve narración del Midrash al Cantar de los Cantares. Dice así:

> «R. Abuhu y Resh Laquish iban a la provincia/ciudad de Cesarea (חוו עללין להדא מדינתא דקסרין). Dijo R. Abuhu a Resh Laquish: '¿Cómo es que nos dirigimos a una provincia/ciudad de tan mala reputación y deshonesta (מחו כן עללינן למדינתא דחירופיא וגידופיא)?' Éste se bajó del asno, tomó un puñado de arena y lo arrojó a la boca de R. Abuhu. Éste preguntó: '¿Por qué haces esto?' 'Para enseñarte que Dios ha censurado la boca calumniosa contra Israel'» (Cant R a 1, 6).

Para entender el relato quizá hemos de señalar que en él se quiere decir lo siguiente: aunque Cesarea, ciudad semipagana construida por Herodes, fuese reprobable justamente por su paganismo, a fin de cuentas era tierra de Israel; por eso constituía un

41. Véase, por ejemplo, J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, II, Leipzig 1883, 70; M. JASTROW, *Dictionary*, 757; W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1967-1974, 538.

delito hablar mal de ella. A pesar de ser un texto tardío de la literatura judeo-palestinense, y, por tanto, del periodo en el que מדינא generalmente significaba «ciudad», es difícil deducir cuál sea el valor que el autor ha querido atribuir a esta palabra. El hecho de que aparezca el nombre propio de Cesarea calificándola inclina la balanza hacia el valor «ciudad»; pero el relato parece hablar de un territorio grande, puesto que Resh Laquish ejecuta el gesto de arrojar a la cara un puñado de la tierra criticada por R. Abuhu cuando van de camino. No obstante, el gesto podría haber sido realizado sin necesidad de estar pisando la tierra de Cesarea propiamente; bastaba estar en el territorio de Israel.

Por añadidura, un argumento en favor de la posibilidad de cometer un error de traducción, a lo cual achacamos la expresión de Lc 1, 39, podemos obtenerlo al comparar dos versiones modernas de un relato rabínico arameo. Este relato, que titularemos «El borracho empedernido», dice así:

> «Uno estaba vendiendo todos los utensilios de su casa y bebiendo vino con el producto de los mismos. Dijeron sus hijos: 'Nuestro padre no nos va a dejar nada'. Le dieron de beber y le emborracharon, y lo sacaron y lo pusieron en un cementerio. Pasaron vendedores de vino delante de la puerta del cementerio y, oyendo que iba a tener lugar un reclutamiento forzoso para servicio público en la provincia/ciudad (במדינתא), dejaron su carga dentro del cementerio y fueron a ver qué (era) el alboroto (= voz) en la provincia/ciudad (במדינתא). El hombre, despertándose de su sueño y viendo un odre junto a su cabeza, lo desató y lo acercó a su boca. Tres días después sus hijos dijeron: '¿No debemos ir a ver qué hace nuestro padre?' Fueron y lo encontraron con un odre de vino en la boca. Dijeron: 'Ni siquiera aquí te ha olvidado tu Creador. Viendo que Él te ha dado (vino), no sabemos qué haremos de ti'. Convinieron entre sí que le suministrarían bebida por turno, cada uno un día» (Lv R 12).

La traducción alemana de *Wayyiqrâ' Rabbâ*, realizada por A. Wünsche, ha elegido el término «ciudad»:

> «...Welche einen Lärm in der *Stadt* hörten; sie luden ihre Vorräthe auf dem Friedhofe ab und gingen, um zu sehen, was in der *Stadt* vorgehe...»[42].

42. A. WÜNSCHE, *Der Midrasch Wajikra Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung des dritten Buches Mose. Zum ersten male ins Deutsche Überstragen*, Leipzig 1884, 79.

Obsérvese que esta traducción no hace referencia alguna al reclutamiento para servicio público, que el texto seguido por nosotros nombra: אנגריא במדינתא[43]. Por el contrario, en la versión inglesa, editada por Soncino, leemos:

> «...Wine merchants passed the gate of the cemetery, and hearing that a seizure for public service was to take place in the *province*, they left their loads within the cemetery and went to witness the uproar in the *province*...»[44].

A nuestro juicio, es más acertada, o al menos se justifica mejor, la traducción alemana. Es lógico pensar que los vendedores de vino dejaran su mercancía en el cementerio cercano a la ciudad, mientras iban a ella a saber qué ocurría. La secuencia ofrecida en la traducción inglesa, por el contrario, es muy extraña: los vinateros, dejando sus odres en el cementerio, marcharon a la provincia —¡en la que ya estaban!—, para ver a qué se debía el alboroto. De todas formas, esta diversidad de versiones nos parece muy ilustrativa: la incertidumbre de los traductores modernos puede ayudarnos a imaginar la del traductor antiguo en el paso de la tradición aramea al griego.

* * *

Ciertamente la probabilidad de la explicación que hemos ofrecido para esta extraña construcción griega de Lc 1, 39 sería mayor si el mismo término semítico que hemos supuesto en su trasfondo hubiera originado un fenómeno inverso al que acabamos de estudiar; es decir, que la voz aramea, teniendo que ser traducida por «ciudad» hubiera sido traducida por «provincia, región». Pues bien, creemos que Mt 10, 15 es un buen ejemplo. Este pasaje de san Mateo contiene una curiosa alusión geográfica: «Yo os aseguro: el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra (γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων) que para la ciudad aquella». Fórmula que vuelve aparecer de nuevo en Mt 11, 24.

43. מדרש רבה משה אריה מירקין
תל אביב תשכה

44. H. FREEDMAN-M. SIMON, *Midrash Rabbah. Leviticus*, trans. by J. Israelstam-J. J. Slotki, London 1961, 153.

En primer lugar, salta a la vista la falta de paralelismo que existe en este logion de Jesús. Al anunciar el juicio terrible que caerá sobre la ciudad que no acoja la buena nueva anunciada por los discípulos se alude a Sodoma y Gomorra, pero no a las ciudades, sino a la región en la que se asentaban. Sin embargo, el relato que narra la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 18-19) habla de ellas como ciudades, no como una provincia o región. Por otra parte, es llamativo que la expresión que tenemos en el evangelio de san Mateo no aparezca en ningún otro libro de la Biblia o de la literatura judaica.

Hace algunos años S. T. Lachs intentó explicar todas estas anomalías recurriendo al sustrato arameo. En realidad, el pasaje no suscitaría problema alguno si en lugar del vocablo «tierra» encontráramos el esperado «ciudad». Y es este significado el que tenía el vocablo מדינה, que según este estudioso debemos suponer en el trasfondo semítico de nuestro texto griego. El traductor interpretó equivocadamente la palabra aramea y eligió el valor «región, provincia» en lugar de «ciudad». «Esto explicaría el torpe uso de γῇ aquí y en 11, 24»[45].

* * *

Creemos que las pruebas lingüísticas aducidas ponen en evidencia la posibilidad de confusión que hemos supuesto en el trasfondo del texto griego de Lc 1, 39[46]. Pero juzgamos que no só-

45. S. T. LACHS, *Studies in the Semitic Background to the Gospel of Matthew:* JQR 67 (1977) 211. Véase también la n. 17 del capítulo II.

46. Esta posibilidad de confusión encaja perfectamente en el proceso de redacción de los evangelios, que derivan de tradiciones arameas, no sólo orales, sino también, probablemente, escritas; tradiciones que en un momento concreto fueron traducidas al griego. Con lo dicho no queremos pronunciarnos ni a favor ni en contra de la existencia de un evangelio arameo; cuestión que necesitaría un estudio extenso y matizado, que nosotros no podemos evidentemente hacer aquí. Sobre el problema de la composición de los evangelios véase, entre otros, J. A. FITZMYER, *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke*, en D. G. MILLER (ed.), *Jesus and Man's Hope*, I, Pittsburgh 1970, 131-170; D. WENHAM, *The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions about the Composition of Mark:* TynB 23 (1972) 3-38; J. C. O'NEILL, *The Synoptic Problem:* NTS 21 (1974-75) 273-285; E. LÓPEZ, *Las fuentes de los evangelios sinópticos. Estado actual de la cuestión:* StOvet 3 (1975) 121-202; J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976; J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976; T. R. W. LONGSTAFF, *Evidence of conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem* (SBLDS

lo es legítimo hablar de posibilidad, sino también de probabilidad, y muy fuerte. En favor de ella habla un argumento estilístico nada despreciable, y que extrañamente no han notado los comentaristas y estudiosos.

El orden de la narración, tras el prólogo, es el siguiente: anuncio del nacimiento de Juan Bautista (v. 5-25), anuncio del nacimiento de Jesús (v. 26-38) y, como consecuencia de éste, la visitación de María a su pariente Isabel (v. 39-56). Al comienzo de las dos anunciaciones hay una descripción de los protagonistas, Zacarías (v. 5-7) y María (v. 27), y una localización espacio-temporal de los acontecimientos (v. 5.8-9 y 26). En estas informaciones nada se nos dice sobre la ciudad donde vivían Zacarías e Isabel, no hay alusión alguna a ella; aunque sí se les sitúa en Judea, cuyo gobierno estaba en manos de Herodes el Grande. Si traducimos Lc 1, 39 como se ha hecho habitualmente, tal información se nos daría aquí, cuando ya nadie la esperaba, como si comenzase un nuevo relato totalmente independiente; y además, curiosamente, en el versículo siguiente se da por supuesto que el lector conoce que allí vivían Zacarías y su mujer: «Y entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel».

No creemos que sea necesario recurrir a la hipótesis de un amasijo de relatos de distinta procedencia o a la inhabilidad del redactor al unir y dar coherencia a sus diversas fuentes para explicar estas «deficiencias» de redacción[47]. La explicación que ofrecemos del texto, menos complicada y más real, soluciona todas estas extrañezas. En el texto arameo original se introducía el relato de la visitación del modo siguiente: «En aquellos días, se levantó

28), Missoula 1977; J. M. RIST, *On the Independence of Matthew and Mark* (MSSNTS 32), Cambridge 1978; J. C. O'NEILL, *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*, Cambridge 1980, 97-102; H. H. STOLDT, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis*, trans. and ed. by D. L. Niewyk, Macon-Edinburgh 1980; W. R. FARMER (ed.), *New Synoptic Studies*, Macon 1983; C. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983; P. GRELOT, *Évangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain «Christ hébreu»*, Paris 1984; P. ROLLAND, *Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique* (LeDiv 116), Paris 1984; A. J. BELLINZONI jr. (ed.), *The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal*, Mercer University 1985; B. REICKE, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986.

47. Por supuesto no queremos negar la existencia de fuentes; cf. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 235-499, donde estudia estos primeros capítulos de san Lucas; pero sí queremos dejar constancia del uso exagerado y subjetivo que se hace de estas supuestas suturas o faltas de habilidad del redactor.

María y fue con prontitud por la región montañosa a la provincia de Judá; y entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel»[48]. Aquí, por supuesto, no se recoge una información olvidada, ni se trata de una manifiesta sutura redaccional que permita hablar de una desafortunada unión de piezas o de toscos remiendos a una ya existente[49]. Lo único que hace el redactor es describir esquemáticamente el viaje de María: marchó de Galilea, de Nazaret concretamente, a la provincia de Judá. De esta manera, la secuencia narrativa es lógica, en ella no hay violencia o extrañeza alguna[50].

48. Una posterior confirmación de la hipótesis explicativa que hemos ofrecido de la inusitada expresión εἰς πόλιν Ἰούδα tenemos en la presencia de otro semitismo en Lc 1, 39. En un estudio sobre los datos geográficos contenidos en este versículo, A. Simón Muñoz muestra cómo la expresión εἰς τὴν ὀρεινήν no designa el lugar a dónde del viaje de María sino el lugar por dónde. Detrás de la preposición griega se escondería la aramea ב. Cf. A. SIMÓN MUÑOZ, *El camino de la Visitación. Precisiones a Lc 1, 39*: RCatT 14 (1989) 185-201.

49. En contra de H. SAHLIN, *Der Messias*, 140s; M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris 1972, 62 § 5.

50. Sin duda, como dice H. Sahlin, es esta solución la más sencilla, muy probablemente la única. Cf. J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK), Göttingen 1980, 56.

CAPÍTULO SEGUNDO
EL ENDEMONIADO DE GERASA (Lc 8, 26-39)

De los relatos de milagros que nos ha transmitido la tradición sinóptica hay uno altamente extraño: la curación del endemoniadado de Gerasa (Lc 8, 26-39 par)[1]. Según J. A. Fitzmyer, uno de los estudiosos más significativos del tercer evangelio, este relato siempre ha suscitado preguntas y planteado problemas que ponen a prueba nuestra imaginación[2]. En efecto, de llamativo al menos hay que calificar el comportamiento de Jesús con los cerdos, de exagerada la cantidad de éstos que nos da san Marcos para la piara, de injusto el daño que ocasiona Jesús a los propietarios de los animales. Pero no son sólo los detalles de la narración los que suscitan perplejidad en el ánimo del lector. Si uno compara los relatos sinópticos entre sí, observará notables diferencias, como el hecho de que san Mateo hable de dos endemoniados, no de uno, según se lee en san Marcos y san Lucas, o la diversidad de nombres para designar la región a la que se ha dirigido Jesús, o la sobria descripción del primer evangelio frente a la riqueza de detalles que nos ofrecen el segundo y el tercer evangelistas[3].

1. Otro extraño relato de milagro transmitido por la tradición sinóptica es la maldición de la higuera (Mc 11, 12-14.20-21 par).

2. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), Garden City 1981, 734. Véanse también, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ⁵1922, 228; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ²1933, 85; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1942, 120; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indixes*, London 1952, 277s; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg-Basel-Wien 1969, 486; M.-É. Boismard-P. Benoit, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris 1972, 199; R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte* (SBS 56), Stuttgart 1972, 9-49; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 335.

3. Para mayor conocimiento de los distintos problemas que suscita esta perícopa pueden consultarse, además de los comentarios evangélicos, los artículos siguientes: C. Masson, *Vers les sources d'eau vive. Études d'exégèse et théologie du Nouveau Testament*, Lausanne 1961, 20-37; H. Sahlin, *Die Perikope vom gerase-*

Pero también la misma redacción del tercer evangelio suscita no pocas dificultades al lector atento. Sobre todo cuando se parte de la opinión sostenida por la mayoría de los exegetas: considerar la narración de san Lucas como una copia del relato del segundo evangelista, en la que ha introducido algunas mejoras redaccionales por motivos literarios o teológicos[4]. Entre las peculiaridades más llamativas, según F. Bovon, caben señalar: la duplicación del encuentro del endemoniado con Jesús (v. 27.28), la expulsión de los demonios es pronunciada antes del diálogo con ellos (v. 29a.30-32), la petición de los demonios está referida dos veces (v. 31.32b)[5]. No sin razón puede afirmar este estudioso respecto al relato de san Lucas que «el desarrollo del episodio es tan largo, pesado y confuso como en Marcos»[6]. Pero no son és-

nischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums: StTh 18 (1964) 159-172; C. H. CAVE, *The Obedience of Unclean Spirits*: NTS 11 (1964-65) 93-97; J. F. CRAGHAN, *The Gerasene Demoniac*: CBQ 30 (1968) 522-536; P. LAMARCHE, *Le Possédé de Gérasa (Mt 8, 28-34; Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39)*: NRTh 90 (1968) 581-597; J. BLIGH, *The Gerasene Demoniac and the Resurrection of Christ*: CBQ 31 (1969) 383-390; R. PESCH, *The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac*: ER 23 (1971) 349-376; J. STAROBINSKI, *Le démoniaque de Gérasa: Analyse littéraire de Marc 5, 1-20*, en R. BARTHES Y OTROS, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Neuchâtel 1971, 63-94; F.-J. LEENHARDT, *Essai exégétique: Marc 5, 1-20*, en R. BARTHES Y OTROS, *Analyse structurale et exégèse biblique*, 95-121; J. D. M. DERRETT, *Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac*: JSNT 3 (1979) 2-17; J. M. GARCÍA PÉREZ, *El endemoniado de Gerasa* (Lc 8, 26-39): EstB 44 (1986) 117-146.

4. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ³1927, 247; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ²1931, 225; T. SCHRAMM, *Der Markus-Stoff bei Lukas: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (MSSNTS 14), Cambridge 1971, 126; F. ANNEN, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1-20 parr.)* (FTS 20), Frankfurt 1976, 21-29; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 335; J. FITZMYER, *Gospel Luke*, 733; W. KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion* (ÖBS 3), Klosterneuburg 1981, 125-130; F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1, 1-9, 50)* (CNT IIIa), Genève 1991, 418.421.

5. Estas características del relato, que se observan también en los otros evangelistas, han llevado a algunos estudiosos a sugerir la utilización de fuentes diversas, interpolaciones o añadidos, etc. No obstante, no se puede olvidar que a nosotros nos ha llegado el relato como una unidad, como lo afirma con claridad F.-J. LEENHARDT, *Essai exégétique*, 96: «... un redactor entregó finalmente a los eventuales lectores la página que leemos, y juzgó que era digna de ser leída tal cual, tomada en su unidad. Lo menos que se puede decir es que una lectura global responde a la intención de aquel que se dirige a nosotros a través de esta página». Por tanto, todas las explicaciones y comentarios, si quieren ser tales, han de tener en cuenta esta unidad del relato que ha llegado a nosotros.

6. F. BOVON, *Évangile Luc*, 419.

tas las únicas peculiaridades que se pueden apreciar en la perícopa del tercer evangelio.

1. *El evangelista de la Decápolis*

El relato lucano de la curación del endemoniado de Gerasa, después de verificar la realización del exorcismo mediante la nueva descripción que hace del hombre sanado y la insistencia en el temor que ha provocado lo sucedido en los habitantes de aquella región (v. 35.37), refiere la petición de estar con Jesús que el hombre de quien habían salido los demonios le dirige y la respuesta negativa de aquél. Su mandato es terminante: «Vuelve a tu casa y cuenta todo lo que Dios ha hecho contigo». Y la narración se concluye refiriendo cómo lleva a cabo la misión: «Y fue por toda la ciudad proclamando todo lo que Jesús había hecho con él» (v. 39).

No deja de ser curioso que el endemoniado de Gerasa se imponga esta limitación al reducir a la ciudad el cumplimiento del mandato de proclamar lo que Dios ha realizado en su vida; sobre todo si tenemos en cuenta que los porqueros habían propagado la noticia por «la ciudad y las aldeas» (v. 34). Una limitación que resulta aún más notable si tenemos en cuenta el paralelo de san Marcos, que extiende la actividad del endemoniado-mensajero a toda la Decápolis: «Él se fue y empezó a proclamar por la Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él» (Mc 5, 20).

A pesar de lo llamativo de la diferencia no pocos comentaristas pasan por alto su existencia, lo que resulta sorprendente[7]. Sin embargo, entre ellos ha habido quien ha ensayado una vía de solución para esta variante. Así, a comienzos de siglo uno de los pioneros de la Formgeschichte, K. L. Schmidt, se extrañaba y confesaba no encontrar razón de peso para que san Lucas cambiase la «Decápolis» de Mc 5, 20 por la simple «ciudad»:

> «La Decápolis no aparece nunca en Lucas. En nuestro pasaje se dice que el curado había extendido la nueva de Jesús por toda

7. Baste como referencia algunos de los comentarios más conocidos de esta perícopa: A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 233; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 251; W. KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken*, 121.

la ciudad. No puedo encontrar un motivo plausible para este cambio de Lucas. Tal vez le pareció que dando una nueva indicación de lugar, como la ofrece Marcos, podía alterar el hilo topográfico» [8].

Alude aquí este autor al esquema artificioso en el que enmarca el tercer evangelista la predicación de Jesús: Galilea-viaje a Jerusalén-estancia en Jerusalén-predicación a los gentiles hasta los confines de la tierra. Ciertamente la aparente sinrazón del fenómeno expuesto impulsó a K. L. Schmidt a proponer tímidamente una solución, que no justifica en modo alguno este cambio al olvidar que basta con la primera indicación de lugar dada por san Lucas para que se altere el hilo topográfico del tercer evangelio: el relato está situado en un país pagano, por tanto, fuera de Galilea, como lo sugiere la presencia de la piara de cerdos (v. 32) y la mención de la región de Gerasa acompañada por la expresión ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας, que sitúa el acontecimiento en la orilla opuesta del lago.

Para algunos estudiosos sería la teología del evangelista la culpable de dicha variante: san Lucas evitó nombrar expresamente la Decápolis, un terreno pagano, porque la «hora de los gentiles» no había llegado aún:

> «El rechazo de Jesús de tomar consigo al sanado, Lucas lo explicará desde su punto de vista histórico-salvífico: todavía no había llegado la 'hora de los paganos'. Justamente por eso no le deja anunciar la nueva en toda la Decápolis (como Marcos) sino sólo 'en toda la ciudad'» [9].

Al igual que en el intento anterior, tampoco esta sugerencia es concluyente. Cada evangelista escribe teniendo una intención teológica, es decir, en su modo de narrar se puede observar cómo presta una atención mayor a ciertos aspectos que a otros, o subraya ciertos rasgos del suceso, o destaca más unos dichos de Jesús que otros. Pero esto no siempre está explícito en la narración

8. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919, 144. En el mismo sentido J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 735. También A. LOISY, *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924, 254, reconoce que esta modificación es «curiosa y no accidental», aunque tampoco encuentra explicación.

9. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 486. Véase también R. PESCH, *Der Besessene von Gerasa*, 63; F. BOVON, *Évangile Luc*, 421.

evangélica, de ahí la multiplicidad de sugerencias que los autores modernos leen en un mismo texto, algo a lo que nos tienen acostumbrados los comentaristas de la tradición evangélica. Por ello recurrir a dicha intención teológica para explicar las diferencias que encontramos en uno u otro evangelista es construir sobre una base bastante frágil, pues se usa como criterio discernitivo algo que no escapa fácilmente de la subjetividad. En efecto, al leer el texto desde la perspectiva teológica se corre el riesgo de introducir concepciones o teorías creadas previamente por el estudioso. Ante algunas afirmaciones realizadas por los comentaristas nos viene a la mente la pregunta que J. N. Aletti dirige a la Redaktionsgeschichte en general: «¿Cómo saber lo que pensaron los evangelistas y probar que quisieron subrayar esto más que aquello? ¿Se puede evitar el subjetivismo en la interpretación de los datos literarios?» [10].

Por otra parte, si la intención del evangelista era evitar cualquier insinuación de una misión prematura entre los gentiles, es decir, en tierra extranjera, hubiera sido mejor prescindir de esta noticia, como hizo san Mateo (8, 28-34). Sólo en ese caso habría tenido un apoyo objetivo esta interpretación. Sin embargo, ateniéndonos al relato del tercer evangelio, hemos de admitir que una predicación entre los gentiles tuvo lugar, ya que la «ciudad» en la que proclamó la buena nueva el endemoniado liberado estaba asentada en territorio pagano. Es tan notoria la incongruencia de la hipótesis propuesta, que el mismo H. Schürmann, uno de sus defensores, se ve obligado a reconocer que este detalle encierra «como una promesa para la futura actividad misionera de la Iglesia en tierras paganas» [11].

10. J.-N. ALETTI, *Une lecture en questions*, en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Les Miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris 1977, 198. H.-H. STOLDT, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis*, trans. and ed. by D. L. Niewyk, Macon-Edinburgh 1980, 202, afirma: «¿Qué conocemos realmente en un sentido objetivo acerca de los motivos y las deliberaciones de los evangelistas que les movieron y motivaron cuando estaban concibiendo su trabajo? Realmente debemos admitir que no conocemos nada acerca de ello». Léanse también las p. 201-219, donde se hallarán otras juiciosas consideraciones sobre este tipo de exégesis.

11. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 480. F. BOVON, *Évangile Luc*, 419, afirma: «No hay que ver demasiado rápidamente en este episodio un anuncio de la vocación de los paganos, ya que Lucas saltará el viaje de Jesús a Tiro y Sidón, referido por Marcos (7, 24-37)». A pesar de su afirmación, la realidad es que aquí tenemos un presagio de la misión entre los gentiles. Así lo señalan

En general los comentaristas se limitan a constatar el cambio y considerarlo como resultado de las mejoras redaccionales llevadas a cabo por san Lucas en el relato del segundo evangelio, del que se sirvió como fuente, según afirman estos estudiosos. A modo de ejemplo, he aquí las palabras de L. T. Johnson:

> «Mejor que la Decápolis (Mc 5, 20), Lucas hace volver el hombre a su propia ciudad (ver 8, 27), pero mantiene la indicación de 'predicando' de Marcos» [12].

Aunque la mayoría de estos estudiosos suelen considerar una mejora narrativa o de estilo el hecho de que san Lucas reduzca la actividad misionera del endemoniado de Gerasa a la ciudad, no acabamos de entender qué mejora supone el escribir la no fácil expresión καὶ ἀπῆλθεν καθ' ὅλην τὴν πόλιν. Ante todo, es necesario reconocer que obrando así introduce una dificultad en la secuencia del relato que no debe pasar inadvertida: no tiene sentido que Jesús mande al hombre sanado a contar lo ocurrido a los suyos cuando la ciudad entera y sus alrededores conocen ya el acontecimiento (v. 34-35). Mientras que si aludiera a toda la provincia de la Decápolis no habría problema alguno, ya que el anuncio del hecho es realizado en lugares que lo desconocen [13]. Además, existen en esta construcción griega algunas anomalías que necesitan una explicación, aunque hayan pasado inadvertidas a estos estudiosos.

Por una parte, el verbo ἀπῆλθεν es utilizado para designar una acción prolongada, cuando su significado propio es la acción

no pocos estudiosos. Véanse, por ejemplo, J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg 1977, 278; J. NOLLAND, *Luke 1-9: 20* (WBC 35A), Dallas 1989, 413.

12. L. T. JOHNSON, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series 3), Collegeville 1991, 138. También, entre otros, M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 251; J. LEAL-S. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento. I: Evangelios* (BAC 207), Madrid 1961, 654; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin [5]1969, 182; J. ERNST, *Evangelium Lukas*, 276; I. M. MARSHALL, *Gospel Luke*, 341.

13. A este respecto, es curioso cómo M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse des quatre évangiles*, 203, consideran la mención de la Decápolis en san Marcos como debida al redactor y, por tanto, tienen como primitiva la expresión lucana. Pero la dificultad planteada en este versículo exige la alusión a la provincia, aunque no necesariamente la presencia del término «Decápolis», como tenemos en san Marcos.

puntual de «partir, marchar». En segundo lugar, el adjetivo ὅλος no sólo es aquí con toda evidencia redundante, sino que además san Lucas suele utilizarlo para calificar un amplio territorio: región, comarca, etc [14]. Sólo en Lc 8, 39 acompaña a un espacio limitado, como es una ciudad [15]. Es obvio que dicha expresión griega no es fruto del azar. Por tanto, no basta constatar la diferencia y atribuirla a la pluma de san Lucas. Es necesario dar una explicación satisfactoria que tenga en cuenta todos los datos del relato.

C. C. Torrey publicaba en el año 1933 una nueva traducción de los evangelios, teniendo como clave de la misma el sustrato semítico. En ella traducía Lc 8, 29 del siguiente modo: «So he went away and proclaimed through all the province what Jesus had done for him». En las *Notes on the New Readings*, colocadas al final del volumen, justificaba esta lectura haciendo referencia al fenómeno de Lc 1, 39, que ya hemos estudiado en nuestro capítulo anterior [16]. Pocos años después, en un nuevo volumen que recogía de modo más extenso y ordenado las notas críticas de esta traducción, afirmaba:

> «'*Marchó* a través de toda la ciudad proclamando', etc., es menos impresionante de lo que suena. Quiere decir 'proclamó en la ciudad'. El relato paralelo de Mc dice que el hombre 'marchó' a lo largo *de todo el distrito* (la Decápolis), contando la maravillosa historia. Está claro —especialmente teniendo presente

14. En el único autor que hemos encontrado una sorpresa ante esta construcción ha sido J. NOLLAND, *Luke*, 413, donde leemos: «Llamativamente, toma 'en la Decápolis' de Marcos no en sentido amplio, sino refiriéndolo sólo a la ciudad específica (el καθ' ὅλην, 'a través de toda'; es sorprendente cómo Lucas usa καθ' ὅλης para esto)».

15. Cf. W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament. According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh [3]1926, 692s. Es más, la fórmula καθ' ὅλην τὴν πόλιν es sinónima de la que tenemos en Lc 1, 65; 4, 14; 7, 17; Mt 4, 23.24... En la obra lucana tenemos sólo una expresión muy semejante en Hch 21, 30, pero la construcción es muy diferente. El texto dice así: «Toda la ciudad se alborotó (ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη) y la gente concurrió de todas partes». El adjetivo ὅλος pone de manifiesto y subraya el alboroto ocasionado por los judíos de Asia en contra de san Pablo: la ciudad entera se vió envuelta en la disputa.

16. C. C. TORREY, *The Four Gospels. A New Translation*, New York-London 1933, 136 y 309. También entiende que aquí el evangelista se refiere al distrito, B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke. A Critical and Exegetical Commentary*, New York 1926, 124.

el pasaje discutido [se refiere a Lc 1, 39]— que la fuente aramea de Lc tenía la palabra *medina*, que tradujo por 'ciudad' como siempre» [17].

En el primer capítulo de nuestro trabajo mostrábamos cómo el término arameo מדינא podía desorientar a un traductor, y veíamos en ello el origen de la expresión εἰς πόλιν Ἰούδα (Lc 1, 39). Que el mismo fenómeno sea aquí también la causa de la expresión καὶ ἀπῆλθεν καθ' ὅλην τὴν πόλιν nos parece de una grandísima probabilidad, y frente a los intentos de explicación ofrecidos hasta el momento posee una fuerza inamovible. Ciertamente, si leemos aquí «provincia/región» en lugar de «ciudad», el versículo es mucho más armónico y desaparecería la anomalía introducida por el adjetivo ὅλος: «Y fue por toda la región proclamando todo lo que Jesús le había hecho». El último versículo del relato de san Lucas nos daría, por tanto, la misma información que contiene el evangelio de san Marcos.

No obstante, sigue en pie la dificultad introducida por la presencia del verbo ἀπέρχομαι. Como hemos señalado, este verbo es utilizado para designar una acción prolongada: «recorrió, caminó por toda la región». Sin embargo, en griego no connota una acción prolongada, sino indica una acción puntual: «partir, marchar». De hecho, en el mismo relato es usado otras dos veces con el significado que le es propio: el de la acción puntual (cf. v. 31.37). Idéntico valor hay que asignarle en el resto del evangelio [18]. Datos

17. C. C. TORREY, *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936, 86s. Dos nuevos ejemplos de este fenómeno son Mt 10, 5 y Hch 8, 5. El primer texto dice así: «No vayáis a camino de gentiles y en πόλιν Σαμαριτῶν no entréis». Nos parece que la traducción mejor es: «territorio de samaritanos», pues antes que la ciudad está el territorio. En el de Hechos se dice: «Felipe, bajando εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας, les predicaba a Cristo». Ciertamente el redactor podría referirse a la capital del reino del Norte, Samaría, pero es extraño que utilice un nombre tan arcaico. En aquel momento la ciudad, reconstruida por Herodes, se llamaba Sebaste. Por tanto preferimos leer aquí una referencia a la provincia. Además, san Justino dice que Simón el Mago nació en Gitta. Cf. F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London 1951, 183; J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK), Göttingen 1980, 56.

18. Pueden consultarse las veces que aparece en el evangelio de san Lucas, y sólo en 8, 39 exige el significado de «recorrer/caminar»: 1, 23.38; 2, 15; 5, 13.14.25; 7, 24; 8, 31.37.39; 9, 57.59.60; 10, 30; 17, 23; 19, 32; 22, 4.13; [23, 33]; 24, [12].24.

que ponen más en evidencia la peculiaridad de su uso en el v. 39. ¿Cómo justificar el hecho de que posea aquí, como exige el contexto de la narración, el valor de una acción que dura en el tiempo? Antes de proponer una posible explicación a este fenómeno singular, obsérvese que el relato de san Marcos dice lo mismo que el tercer evangelista pero en una formulación más griega: «Y se marchó y empezó a proclamar (καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν) en la Decápolis cuanto Jesús le había hecho».

A nuestro entender, estamos ante una nueva muestra de la influencia que el sustrato arameo de la tradición evangélica ha ejercido en el griego neotestamentario. En efecto, sólo si tenemos en cuenta el origen semítico de estos relatos, la extrañeza desaparece. El verbo griego ἀπέρχομαι puede muy bien considerarse traducción del arameo אזל, que sirve no sólo para expresar la acción puntual de «marchar/partir», sino también la prolongada de recorrer un territorio. Basten dos ejemplos claros de este doble uso. Están tomados de la literatura qumranita, contemporánea del nacimiento del cristianismo, en concreto del documento arameo más importante entre los hallados en el desierto de Judá: el *Génesis Apócrifo*. He aquí, sin más preámbulos, los textos:

> «Partí yo, Abram, para recorrer y ver (ואזלת אנ אברם למסחר ולמחזה) la tierra (= de Palestina). Y comencé a recorrer desde el río Gihón y caminé a lo largo del mar, hasta que llegué al Monte del Toro. Y recorrí desde la orilla del mar Grande, el de la Sal, y fui a lo largo del Monte del Toro (ואזלת ליד טור תורא) hacia Oriente, a través de la anchura de la tierra (= del país) hasta que llegué al río Eúfrates» (21, 15s).

> «En aquel tiempo Abram habitaba en Hebrón; y se le informó que Lot, su sobrino, había sido tomado cautivo con todos sus rebaños, pero que no había sido asesinado y que los reyes habían partido por el camino del Gran Valle hacia su provincia, y que estaban tomando cautivos y saqueando y destruyendo y matando y yendo hacia la provincia de Damasco (וקטלין ואזלין למדינת דרמשק)» (22, 2-5) [19].

19. Obsérvese el gran parecido de la frase final del primer texto citado, «caminé a través de la anchura del país», con la que tenemos en Lc 8, 39. Otros pasajes donde aparece אזל con el valor de «caminar/recorrer» en 1QapGn 19, 9, y con el de «partir/marchar» en 20, 23.24.27.33.

Sólo teniendo en cuenta la tradición aramea subyacente se explica bien este valor inusitado de ἀπέρχομαι. Es decir, sólo si tenemos en cuenta que detrás del verbo griego se esconde un verbo arameo con los valores que hemos visto se puede encontrar una solución al uso indebido del mismo.

En realidad, como ha puesto de manifiesto nuestro estudio, los dos evangelistas nos ofrecen al final del relato la misma información. Pero de ningún modo podemos considerar el relato de san Marcos como el modelo de estos versículos de san Lucas, y mucho menos éste como una mejora de su prosa por motivos literarios o teológicos, como afirman la mayoría de los autores[20]. Las dos versiones sinópticas dependen de una tradición anterior y, según las huellas que hemos encontrado en san Lucas, de origen arameo[21]. Por otra parte, la presencia de estos aramaísmos pone en crisis la hipótesis sostenida por algunos exegetas que consideran estos últimos versículos como un añadido posterior al relato original. Aseguran estos estudiosos que los últimos versículos tienen un carácter secundario y no son necesarios según las leyes del género literario. El relato original terminaría con la constatación de que el exorcismo había sido realizado. La petición del exendemoniado y la respuesta de Jesús —siguen afirmando— evocarían la predicación entre los gentiles, una preocupación propia del tiempo de la Iglesia[22]. Después de haber reconocido las peculiaridades del griego que tenemos en el evangelio de san Lucas, nos parece más probable la opinión contraria: estos versículos tienen un origen anterior a los evangelistas que los transmiten y formaban parte del relato original, dado su carácter arcaico y palestinense. Y es necesario recordar que el estudio de los datos lingüísticos del relato es un paso previo a cualquier intento de interpretación del mismo. Sólo así este paso posterior se construirá sobre bases fundamentadas.

20. Véase, entre otros, los recientes comentarios de J. NOLLAND, *Luke*, 403; F. BOVON, *Évangile Luc*, 421 y 427; L. T. JOHNSON, *Gospel Luke*, 137.

21. Creemos muy juiciosas, frente a aquellos que consideran estos versículos finales como una adición posterior, las observaciones que realiza I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 336: si tenemos aquí una adición, sería pre-marcana; aunque los argumentos en favor de la adición no son fuertes.

22. Por ejemplo, F. BOVON, *Évangile Luc*, 421. Aunque su estudio se centra en la versión de san Marcos, R. PESCH, *Der Besessene von Gerasa*, 47, considera que los últimos versículos (Mc 5, 18-20) fueron introducidos en la perícopa en una etapa posterior.

2. *Una tradición arcaica*

No sólo encontramos al final del relato los vestigios de una tradición arcaica. También aparecen en la presentación del relato. Concretamente en dos expresiones del v. 27.

a) *«Un hombre vino de la ciudad»*

En efecto, después de aludir a la navegación por el lago, que sirve de lazo de unión con el relato precedente (v. 26), tenemos la presentación del personaje que va a compartir con Jesús el protagonismo en la narración (v. 27). La descripción del estado en que se encuentra es muy detallada, al igual que en san Marcos, como queriendo poner en evidencia la fuerza demoníaca con la que va a tener que enfrentarse el Señor. Algo en lo que san Lucas insistirá de nuevo más adelante con ocasión del diálogo que se establece entre Jesús y los demonios (v. 29-30). Pero teniendo en cuenta estos detalles ofrecidos por el mismo evangelista, el comienzo del v. 27 no es del todo coherente:

> «Vino de la ciudad (ἐκ τῆς πόλεως) a su encuentro un hombre poseído por los demonios y que hacía mucho tiempo que no llevaba vestido, ni moraba en casa, sino en los sepulcros (v. 27)»[23].

En esta descripción salta a la vista una contradicción: ¿cómo puede decir el narrador que «vino de la ciudad» y luego asegurar que hacía mucho tiempo que «no moraba en casa, sino en los sepulcros»? Por añadidura, el mismo relato resalta esta extrañeza al afirmar que el hombre poseído era «empujado por el demonio al desierto» (v. 29). Es decir que vivía en lugares no habitados.

Algunos estudiosos intentan resolver el problema considerando la construcción ἐκ+genitivo como expresión del lugar del nacimiento y no lugar desde donde. De este modo, la expresión ἐκ τῆς πόλεως recogería una información relativa al lugar donde

23. Es significativo el hecho de que algunos testigos hayan prescindido de esta expresión del v. 27. Cf. THE AMERICAN AND BRITISH COMMITEES OF THE INTERNATIONAL GREEK NEW TESTAMENT PROJECT, *The Gospel According to St. Luke*, Oxford 1987.

había nacido, al lugar de origen del endemoniado[24]. Esta interpretación de la expresión griega plantea algunas dificultades. Ciertamente no deja de ser extraño que se haga referencia a la ciudad de un modo determinado, como si fuera ya conocida por el lector, cuando es la primera vez que se alude a ella. En el versículo anterior sólo se nos ha informado de la región. Por otra parte, la construcción que usa san Lucas para expresar el lugar de origen de la persona es ἀπό+genitivo o sólo genitivo[25]. Es verdad que en varios lugares utiliza la construcción ἐκ+genitivo para expresar la pertenencia, pero no la pertenencia a un lugar físico, ciudad o región, sino a un grupo humano, es decir, a la estirpe, pueblo, tribu o grupo de los discípulos. Cuando esta construcción forma parte de una frase con un verbo de movimiento, como en nuestro caso, siempre expresa el lugar desde donde[26].

Tampoco creemos se pueda considerar un motivo narrativo introducido por el evangelista en vista a las referencias que se hacen más adelante a la ciudad (v. 34.39) para preparar la posterior aparición de los habitantes[27]. Probablemente estos autores no han caído en la cuenta de la brusquedad de esta alusión: paradójicamente queriendo facilitar el paso a la posterior referencia a los habitantes se introduce aquí una información que rompe la coherencia interna del relato. Además, los habitantes están puestos en relación con la región y no con la ciudad (v. 26.37). Por otra parte, las alusiones a la ciudad en los versículos posteriores son igual de problemáticas que en este caso, y también ellas necesitan una explicación, como hemos visto en el v. 39. En él, la aparición del término πόλις introducía una variante llamativa respecto al evangelio de san Marcos que exigía una explicación armónica con todo el relato y que hemos tratado de aportar apelando al sustrato semítico.

24. H. B. SWETE, *The Gospel according to St Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London ²1908, 92; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 229; A. LOISY, *Évangile Luc*, 250; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 247; E. LA VERDIERE, *Luke* (NTM 5), Wilmington 1980, 119; W. KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken*, 102; J. NOLLAND, *Luke*, 407.

25. El lugar de origen de la persona aparece expresado con ἀπό+genitivo en Lc 23, 51; Hch 17, 13; 21, 16; con sólo genitivo en Hch 16, 14; 21, 39.

26. La construcción ἐκ+genitivo expresa la pertenencia en Lc 1, 27; 2, 36; 20, 4; 22, 3.58; 24, 22; y el lugar desde donde en 10, 7; 23, 55.

27. F. ANNEN, *Heil für die Heiden*, 23; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 337. L. T. JOHNSON, *Gospel Luke*, 27. También la considera una adición lucana V. TAYLOR, *Gospel Mark*, 279.

C. C. Torrey propone una solución a esta anómala información en su obra *Our Translated Gospels*. Comentando este versículo, explica la redacción que tenemos del modo siguiente:

> «(San Lucas) vió ante él la palabra *quiryetha*, y tradujo según su principal significado en las variedades del arameo. En Palestina, sin embargo, la palabra tenía un campo de significado notable tanto en el uso popular como literario. Es 'ciudad, pueblo, caserío, granja, campo abierto', como muestra cualquier diccionario... Frecuentemente designa *la parte inhabitada de un distrito habitado*, o el 'campo' en oposición a la ciudad. Este hecho una vez más explica aquí la mala traducción de Lc»[28].

Nosotros, a pesar de la afirmación de este autor, no hemos encontrado en ningún léxico el valor que propone para קריא, aunque no negamos la posibilidad de que así sea. Ciertamente en siríaco, la palabra de idéntica raíz posee todos los valores señalados por C. C. Torrey[29]. Los vocabularios de las crestomatías de G. Dalman y J. T. Marshall, así como los grandes diccionarios de M. Jastrow y J. Levy, sólo atribuyen a קריא el significado de «ciudad (pequeña), aldea»[30]. Pero quizá este argumento no sea definitivo para rechazar la hipótesis del antiguo profesor de la

28. C. C. TORREY, *Our Translated Gospels*, 88s; la misma afirmación también en su libro *The Four Gospels*, 308. Es interesante constatar cómo traducen J. LEAL-S. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *Sagrada Escritura. Evangelios*, 653: «... le salió un hombre del país», que evita la dificultad planteada. Pero en nota se ven obligados a reconocer que literalmente el texto dice «de la ciudad». También B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 122 concede el significado de «distrito» a πόλις.

29. Cf. W. JENNINGS, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta) with copious references, dictions, names of persons and places and some various readings found in the Curatonian, Sinaitic Palimpsest Philoxenian & Others Mss*, Oxford 1926, 197. Cf. también C. BROCKELMANN, *Lexicon syriacum*, Berlin-Edinburgh 1895, 338; P. SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxinii 1879-1901, 3720.

30. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben Lesestücke zur Grammatik des jüdaischpalästinischen Aramäisch zumeist nach Handschriften des britischen Museums mit Wörterverzeichnis*, Leipzig 1896, 53; J. T. MARSHALL, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud. Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary*, Leyden 1929, 244; J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, II, Leipzig 1883, 379; IDEM, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumin und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, II, Leipzig 1883, 388; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1903, 1420. Véase también W. GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. by S. Prideaux Tregelles, Grand Rapids 1949, 744.

universidad de Yale. Pudiera ocurrir lo que con la raíz אשכח: en siríaco significa claramente «encontrar» y «poder»; y cuando J. Wellhausen sugirió la hipótesis de que algunas variantes sinópticas se explicarían por esta bivalencia de אשכח, un especialista en estudios arameos de la categoría de F. Schulthess rechazó rotundamente tal teoría con la no menos rotunda afirmación de que la raíz אשכח significaba «poder» sólo en arameo oriental (siríaco), no en arameo occidental (palestinense)[31]. La ausencia de textos que apoyaran la afirmación de J. Wellhausen hizo que la mayoría de los estudiosos siguieran el parecer de F. Schulthess; sin embargo, hoy sabemos que aquél tenía razón[32].

No obstante, la sugerencia de C. C. Torrey tropieza con otra objeción mucho más fuerte. Ésta aparece con claridad si tenemos en cuenta la traducción que ofrece de este versículo: «When he came out on the land, there met him a man from the open country who was possessed by demons....»[33]. ¿No es un tanto extraño que el evangelista diga que sale al encuentro de Jesús «a man from the open country»? ¿No es esto algo totalmente innecesario de decir? La ribera adonde llega Jesús con la barca es la orilla de la región, es decir, el campo abierto. Señalar que un hombre viene del campo abierto origina un párrafo de una redundante vaguedad. Si leemos el evangelio de san Marcos, la fórmula paralela que contiene es ciertamente más adecuada y la podemos considerar de mejor redacción frente a la de san Lucas: ὑπήντησεν αὐτῷ ἐν τῶν μνημείων (5, 2). Que el endemoniado salga

31. F. SCHULTHESS, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 216-236. 241-258, especialmente p. 220. Los estudiosos posteriores se limitaron a citar a este autor; por ejemplo, J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, II, Edinburgh 1919-29, 470; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 133.

32. De las cuatro veces que en el *Génesis Apócrifo* aparece este verbo, posee clarísimamente el significado «poder» en 21, 13: «Y haré tu descendencia numerosa como el polvo de la tierra, que nadie puede (ישכח) contar»; cf. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome ²1971, 69.150. Pero, como ha puesto en evidencia M. HERRANZ MARCO, *El proceso ante el Sanhedrín. II. El escandaloso perdón de los pecados (Mc 2, 1-12 par)*: EstB 35 (1976) 192-194, no es el único ejemplo en el arameo palestinense. Es más, K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament. I. Satzlehre. Teil 1* (StUNT 1), Göttingen 1962, 267, n. 1, refiriéndose al conjunto de los dialectos arameos occidentales, afirma que en ellos el verbo «encontrar», אשכח, posee también el valor de «poder».

33. C. C. TORREY, *The Four Gospels*, 135.

hacia Jesús «desde los sepulcros» hace sentido y es coherente. El texto de san Lucas lo haría también si πόλις, por el contexto, admitiera su traducción ordinaria. Pero, como hemos visto, esto introduce en el relato una contradicción: no se puede salir de la ciudad cuando no se habita en ella.

No obstante, creemos que el camino elegido por C. C. Torrey para resolver esta dificultad es correcto. Apelando al sustrato arameo de la tradición sinóptica podemos entender de un modo natural la redacción lucana. Comencemos señalando cómo en el arameo la preposición מן, que es la que en esta lengua indica el lugar desde dónde, se usa también para significar la pertenencia; es decir, con el valor del genitivo latino o el de uno de los usos de la partícula-relativo ד. He aquí unos ejemplos de los muchos que se pueden encontrar:

«Una perla de una reina sarracena (מרגלא מן דמלכא סרקיא) se cayó y se la tragó un ratón» (*jDĕma'î* 22a).

«Un discípulo de R. Yosi (חד תלמיד מן דר׳ יוסי) estaba sentado delante de él» (Gn R 34, 15b).

Comentando esta construcción, H. Odeberg dice que este uso de ד מן tiene por finalidad «subrayar el sentido indeterminado de la palabra regida»[34]. La expresión que tenemos en Lc 8, 27 es idéntica a la de estos dos textos arameos: nombre indeterminado ἀνήρ (cuya indeterminación está reforzada por el indefinido τις[35]), preposición equivalente a מן (ἐκ) y nombre regido τῆς πόλεως. Es decir, la fórmula lucana bien pudiera ser un calco de una construcción aramea para indicar la pertenencia.

En cuanto al sustrato arameo que se esconde tras el término πόλις, creemos que puede ser una vez más el término מדינא. Anteriormente hemos visto la dificultad que suscitaba el conceder a πόλις su sentido ordinario. Pero si aquí tenemos un nuevo caso de mala elección del significado del polivalente vocablo arameo, el texto griego alcanza un sentido coherente. En efecto, al leer la

34. H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilaean Aramaic. II. Short Grammar of Galilaean Aramaic* (LUA N. F. Avd. 1 Bd. 36 Nr 4), Lund-Leipzig 1939, 359.

35. Incluso el distinto modo de designar al endemoniado (Lc: ἀνήρ τις; Mc: ἄνθρωπος) puede tener su origen en una traducción diversa de un mismo término arameo. Cf. M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 106s.

frase griega dando a ἐκ el valor del מן de pertenencia y a πόλις el de «provincia/región» obtendríamos una fórmula que introduce una información coherente con el contexto y perfectamente natural al comienzo del relato: cuando llegó Jesús a tierra, le salió al encuentro «un hombre de la provincia/región»[36].

b) *«Al salir él a tierra»*

J. A. Fitzmyer, al igual que otros estudiosos, en su comentario al evangelio de san Lucas reconoce la dificultad de la frase ἐξελθόντι αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν, y para traducirla sin introducir en el texto inglés violencia alguna se ve obligado a suponer el término «barca», que ciertamente el texto griego no trae[37]. Ahora bien, no es éste el único lugar donde el verbo ἐξέρχομαι genera una dificultad. En otras palabras, hay casos en los evangelios donde este verbo griego da una frase violenta, imposible o absurda si se traduce por «salir», que es su valor normal.

Esta forma anómala de expresarse, con toda probabilidad, se debe a que los evangelistas no compusieron sus escritos directamente en griego, sino que utilizaron fuentes de origen semítico. A nosotros no nos interesa discutir aquí si estas fuentes les llegaron ya traducidas al griego, lo que es más probable en el caso de

36. Ni en el v. 39 ni en éste nos hemos detenido en la argumentación sobre la palabra aramea que se esconde tras πόλις. Creemos está suficientemente probado en el primer capítulo. Un ejemplo más de este semitismo tenemos en Lc 6, 17s. La mayoría de los manuscritos dicen: «... y gran multitud del pueblo de toda Judea y Jerusalén y de (la zona) marítima de Tiro y Sidón, los cuales vinieron a oírlo y a ser curados de sus enfermedades». El codex de Beza y los manuscritos de la Vetus latina dicen: «... y gran multitud del pueblo de toda Judea y de otras ciudades (πόλεων), que habían ido a oírlo...» Parece claro que aquí πόλις se entiende en el sentido de «territorio/provincia», pues si son «otras» como Judea deben ser regiones, no ciudades. Otra cuestión es discernir cuál de los dos textos es el más primitivo. Por un lado, teniendo en cuenta el aramaísmo léxico que entraña πόλις=«provincia/región», parece que deba preferirse la lección de D. Sin embargo, aquí san Lucas (en la lección más atestiguada) no contiene tantos nombres como san Mateo y san Marcos. Bien pudieran haber sido introducidos como explicitación de «y otros territorios». De todos modos, si la lección de D es secundaria, su responsable estaba familiarizado con el semitismo estudiado. Cf. A. J. WENSINCK, *The Semitisms of Codex Bezae and their Relation to the Non-western Text of the Gospel of Saint Luke*: BBezC 12 (1937) 11-48.

37. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 737. La traducción que ofrece es la siguiente: «him going out (of the boat) onto the land there met...». También A. LOISY, *Évangile Luc*, 250; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 247; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 337; W. KIRCHSCHLÄGER, *Jesu exorzistisches Wirken*, 102.

san Lucas, o si ellos fueron responsables de este paso de la tradición sinóptica. Lo único que nos importa es subrayar la influencia que ejerció la lengua semítica en el griego de los evangelios. Un caso llamativo es el verbo ἐξέρχομαι, en el que creemos es preciso reconocer un influjo del verbo נפק, al menos como posible.

El verbo «salir» arameo es de una complicada polivalencia. Las citas que aportamos a continuación intentan ilustrarla con claridad. Estos textos, a pesar de sus diferencias, coinciden en que no podemos conceder el valor «salir» al verbo arameo en ninguno de los casos citados. En todos ellos hemos querido expresamente conservar la literalidad del texto en nuestra traducción para que sea más evidente el sabor semítico y pueda apreciarse mejor la construcción de las frases. Y permítasenos decir previamente que el hallazgo de estos textos no nos ha exigido una larga y escrupulosa búsqueda.

En el tratado dedicado al día del sábado del Talmud palestinense tenemos una pequeña historia que trata de ejemplificar la cita de Is 43, 4: «Pondré un hombre en tu lugar». Dice así:

> «Un discípulo de Bar Qapara iba a cortar leña (חד תלמיד מן דבר קפרא הוה נפיק מיקטע כיסין). Lo vio uno que recogía y secaba higos. Una serpiente corría detrás de él. Le dijo: 'Una serpiente corre detrás de ti'. (La serpiente) lo dejó y marchó tras él (el secador de higos)» (*jŠabbāt* 8c).

La forma compuesta הוה נפיק tiene sin duda valor de acción en proceso, durante la cual ocurre lo que se narra a continuación. Así, pues, sería incorrecto traducir: «mientras salía a cortar leña, una serpiente corría detrás de él». La acción de «salir» es puntual y lo que aquí se requiere es un proceso. Es decir, su significado es «ir».

El texto siguiente, un simpático relato, narra cómo cierto hombre piadoso y sabio lograba por medio de su oración que viniese lluvia sobre la tierra. El comienzo del mismo, que es lo que nos interesa aquí, dice:

> «Apareció a los rabinos un hombre piadoso de Kefar Immi, que oraba, y la lluvia caía. Los rabinos subieron a él (a su casa). Dijeron los hijos de la casa de él: 'Está en el monte'. Fueron a él (נפקון לגביה). Le dijeron: 'Buena suerte'. Y (él) no respondió» (*jTa'ănît* 64b).

En este relato el verbo נפק, traducido por «salir», daría un sentido violento. La redacción del relato y la construcción de la frase que contiene nuestro verbo nos está indicando que el valor correcto es «ir». En el que traemos a continuación es imposible conceder el significado de «salir», pues no haría ningún sentido. Originaría una afirmación de una extravagancia absurda: que la madre del famoso rabí Ismael esperaba a la puerta de la sinagoga con una palancana en su manos para lavar los pies de su hijo. He aquí la cita:

> «La madre de R. Ismael vino y se quejó de su hijo a nuestros rabinos. Dijo: 'Reprended a mi hijo, Ismael, porque no me trata con respeto'. Ellos dijeron: '¿Es posible que R. Ismael no practique el honor debido a los padres?' Le dijeron (a la madre): '¿Qué te hace?' Ella dijo: 'Cuando llega de la sinagoga (כד נפק מבית ווערדה) yo quiero lavarle los pies y beber del agua y él no me deja'. Dijeron a él: 'Permíteselo, pues es su deseo, es honor'» (*jPē'â* 15c).

En nuestro último ejemplo aparece el verbo arameo en forma causativa, afel, y su significado es «llevar»; o sea, «hacer llegar», «hacer ir». Por tanto, la existencia de este sentido para la causativa da por supuesto que la forma simple, peal, significaba también «llegar, ir». El texto dice:

> «R. Huna y R. Jeremías dijeron en nombre de R. ben Isaac: 'No está escrito que ellos sean exterminados, sino que sea destruida (su hacienda) cuando un hombre dice: 'Maldito sea fulano, que ha llevado a mi hijo a mala conducta (דאפיק ברי לתרבות בישא)'» (Gn R 28, 7).

* * *

Del arameo precristiano sólo citaremos un texto tomado de un ostracón de la colección Clermont-Ganneau y publicado en un homenaje al profesor G. R. Driver, el eminente especialista de estudios orientales y bíblicos. Fue encontrado en Elefantina a comienzos de siglo y contiene el mensaje de un hombre, con toda probabilidad judío, dirigido a un tal Yedoniah, comunicando su ingreso en prisión y el duro trato recibido. Nosotros damos aquí la traducción realizada por A. Dupont-Sommer, a quien son debidas su publicación, traducción y un pequeño comentario[38]. El texto, que incluye entre corchetes las palabras supuestas o dudosas, es el siguiente:

Cara A: «Salud, Yedoniah. Ahora. Sí,
me metieron [en] la [p]risión y un oficial
[dio esta orden: 'Que] se le prive de pan y de agua'
[............................] a mí Ahutab, pero
[............................ el d]ía de sábado

Cara B: Ahora. Si no han llevado a Natán prisionero allá
que venga hacia mí (ינפק עלי) y yo iré, moleré [.....].
Por otra parte, envíame [..................................]
y escribiré [........................]...... [..................................]
y que no [..]».[39]

* * *

Queremos citar finalmente un par de textos de la Biblia hebrea para mostrar cómo el verbo «salir» hebreo posee una amplitud semántica muy semejante, si no idéntica, a la del arameo. El primero es el Sal 19, 5, citado por san Pablo en Rom 10, 18, siguiendo a los LXX. El texto hebreo dice así:

בכל־הארץ יצא קום
ובקצה תבל מליהם

Los LXX tradujeron:

εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν

En hebreo, como se puede observar, a ἐξῆλθεν corresponde יצא, y a la preposición εἰς la hebrea ב, que muchas veces indica el lugar a dónde con verbos de movimiento. En el aparato crítico R. Kittel-P. Kahle dicen que en la segunda mitad del versículo

38. A. DUPONT-SOMMER, *Un ostracon araméen inédit d'Eléphantine (Collection Clermont-Ganneau nº 44)*, en D. W. THOMAS-W. D. MCHARDY (ed.), *Hebrew and Semitic Studies presented to Godfrey Rolles Driver, in Celebration of his Seventieth Birthday 20 August 1962*, Oxford 1963, 53-58.

39. Véase también E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum*, Roma 1971, 113, donde da la referencia de este texto; de igual modo le atribuye el significado «marchar/venir».

hubiese sido mejor la preposición ל[40]. Creemos que la verdadera traducción de este verbo es «llegar», que es la que ofrece M. Miguens: «Su voz a la tierra toda llegó; y las palabras suyas a los confines del orbe»[41]. Esta traducción da el verdadero sentido de la frase sin salir de la literalidad.

Un nuevo ejemplo de este valor de יצא ofrece Ez 37, 1, en el comienzo de la notable visión de los huesos secos:

> «La mano de Yahvé fue sobre mí, ויוצאני ברוח יהוה, y me depositó en medio del valle».

Si יצא sólo significase «salir», su forma hifil significaría «hacer salir», «sacar»; significado que de ningún modo armoniza con el contexto. En cambio, si el verbo hebreo en forma qal puede significar «ir», «llegar», entonces su forma hifil puede ser traducida por «hacer ir», «hacer llegar», «llevar». Y dicho significado es el correcto en este pasaje: «.. y por el espíritu Yahvé me llevó y me depositó en medio del valle»[42].

* * *

Pero la peculiaridad que hemos señalado en el uso del verbo ἐξέρχομαι en Lc 8, 27 no es un caso aislado en la tradición sinóptica. Sin necesidad de entrar en análisis exhaustivos y limitándonos, por razones de espacio, a la primera mitad del evangelio de san Marcos, podemos ofrecer una buena colección de ejemplos en que el verbo «salir» griego posee la misma amplitud semántica que los equivalentes hebreo y arameo. Y valga para todos ellos una advertencia de principio: las variantes textuales y sinópticas son ya un indicio de que escribas y tradentes percibieron la estridencia de algunos usos de dicho verbo.

40. R. KITTEL-P. KAHLE, *Biblia Hebraica*, Stuttgart [3]1962, 990.

41. M. MIGUENS, *«Amor y lealtad». El Nuevo Testamento*, Madrid 1971. La versión española de la Biblia de Jerusalén traduce: «Por toda la tierra se ha difundido su voz y hasta los confines de la tierra sus palabras». De igual modo E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, Madrid [20]1972. Dos versiones válidas, aunque ignoramos si al hacerlas tenían conciencia de cómo ἐξέρχομαι podía significar «difundirse».

42. Por eso la versión llevada a cabo bajo la dirección de la ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Sainte Bible*, Paris 1956, es acertada: «La main de Yahvé fut sur moi, et il *m'emmena* par l'esprit de Yahvé...».

1) Mc 1, 35: καὶ πρωὶ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσηύχετο

No pocas son las variantes que encontramos en este versículo; pero concretándonos a las relacionadas con nuestro verbo, observamos que ἐξῆλθεν καὶ es omitido por W 1071 b d e ff q vg. (2 Mss) y Sy[pesh]. Por el contrario B 28* 56 235 565 y Cop[bo] omiten καὶ ἀπῆλθεν[43]. Estos hechos deben tener alguna explicación. Sugiere O. Linton las siguientes posibilidades: «O la redundancia estaba en el original y fue simplificada independientemente por dos diferentes copistas, uno borró ἀπῆλθεν, y el otro ἐξῆλθεν, o el complejo texto es una mezcla de dos lecciones»[44]. Esta última sugerencia fue propuesta hace algún tiempo por un exegeta inglés con el siguiente razonamiento:

> «Es difícil creer que la lección ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν no es una mezcla que casualmente ha obtenido el consenso de la gran mayoría de las autoridades, aun cuando en estas circunstancias tenga que mantenerse en el texto; ἀπῆλθεν probablemente provenga de 6, 32.46»[45].

Esta posibilidad, sin embargo, ha sido rechazada por distintos estudiosos al considerar la construcción que contienen nuestras ediciones como «muy marcana»[46]. Ahora bien, de las treinta y ocho veces que san Marcos utiliza el verbo ἐξερχομαι[47], sólo aquí va acompañado del verbo ἀπέρχομαι y otras cuatro de ἔρχομαι (1, 29; 6, 1; 7, 31; 14, 16). Ante semejante estadística, no llegamos a comprender cómo se puede afirmar que esta construcción es muy marcana.

43. Para todas las citas, como para las variantes, seguimos la edición crítica de S. C. E. LEGG, *Novum Testamentum graece secundum textum Westcotto-Hortianum. Evangelium secundum Marcum*, Oxonii 1935.

44. O. LINTON, *Evidences of a Second-Century Revised Edition of St Mark's Gospel*: NTS 14 (1967-68) 326.

45. H. B. SWETE, *Gospel Mark*, 26. La edición de B. F. WESTCOTT-F. J. A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge-London 1892, trae καὶ ἀπῆλθεν entre corchetes.

46. Véanse, por ejemplo, C. H. TURNER, *A Textual Commentary on Mark 1*: JThS 28 (1927) 155; V. TAYLOR, *Gospel Mark*, 183; C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel according to Saint Mark* (CGTC), Cambridge 1959, 88.

47. Sin tener en cuenta el discutido apéndice (16, 9-20) son: Mc 1, 25.26.28. 29.35.38.45; 2, 12.13; 3, 6.21; 4, 3; 5, 2.8.13.30; 6, 1.10.12.24.34.54; 7, 29.30.31; 8, 11.27; 9, 25.26.29.30; 11, 11.12; 14, 16.26.46.68; 16, 8.

Sin duda alguna es la variante de B y los otros testigos la más extraña de todas. Creemos que no le falta razón a O. Linton cuando sugiere que «en 1, 35 ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν es probablemente una lección mixta y B es correcto en contra de los editores modernos»[48]. La forma actual puede obedecer a un intento de justificar el verbo «salir», que es lo que hace san Lucas con una construcción más griega en su evangelio: ἐξελθὼν ἐπορεύθη (4, 42). Ahora bien, teniendo en cuenta el posible influjo semítico, el texto de san Marcos podría entenderse así: «Y por la mañana, muy temprano, levantándose, marchó a un lugar desierto»[49]. Como se ve, esta redacción original es impecable.

2) Mc 2, 13: καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν

El aparato crítico contiene pocas variantes y sin gran importancia, pero el relato transmitido también por los otros evangelistas sinópticos introduce algunas variantes interesantes.

48. O. LINTON, *Evidences*, 351. De modo contrario opina J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1978-79, 88 n. 6, pues considera ἀπέρχομαι como un término propio de san Marcos. El hecho de que aparezca varias veces en el segundo evangelio no es base suficiente para mantenerlo aquí. Recuérdese la sugerencia de H. B. Swete: podría deberse a una influencia de otros pasajes del mismo evangelista. Además la abundancia de verbos, ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν, es muy llamativa.

49. Aunque en otra línea, admiten un influjo semítico J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1903, 14; R. A. HOFFMANN, *Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage*, Königsberg 1904, 81. Este verbo aparece nuevamente en Mc 1, 38 y también aquí se percibe el influjo de los verbos semíticos que hemos supuesto detrás de este verbo griego. Teniendo esto presente, es más lógico traducir: «... pues para esto he venido». La variante ἐλήλυθα, atestiguada por Δ W Ω fam 13. 543. 28. 40. 71. 239. 262. 349. 473. 479. 565. 892. l 47. l 49 al. plur., it. vg. Sy s.pesh.hl. Cop bo Geo. Arm, apoyaría esta traducción.

Encontramos otro uso extraño del verbo ἐξέρχομαι en Mc 1, 45. Si entendemos el verbo en el sentido más espontáneo, se nos plantea una dificultad: el relato de san Marcos no dice si el acontecimiento tuvo lugar en el interior de una casa, más bien deja entender todo lo contrario; dato que es afirmado explícitamente por san Mateo: «Cuando bajó del monte, le fue siguiendo una gran muchedumbre. En esto, un leproso se le acerca...» (8, 1s). Entonces, ¿qué sentido tiene decir «salir»? ¿No es más lógico, a causa de la probable influencia semítica, entenderlo en el sentido de «marchar»? Éste es el valor afirmado por M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse des quatre évangiles*, 110.

Por último, un caso paralelo a éste tenemos en Mc 2, 12. Aunque el acontecimiento está situado en el interior de una casa (v. 1.4), teniendo en cuenta los relatos paralelos de san Mateo y san Lucas (Mt 9, 7; Lc 5, 25: ἀπῆλθεν), preferimos traducir «partió», «se marchó».

La mayoría de los estudiosos está de acuerdo en afirmar que este versículo parece contener una alusión a algún acontecimiento pasado, posiblemente a la vocación de los cuatro primeros discípulos (1, 16-20), que tuvo lugar junto al mar de Galilea[50]. Si esta alusión existe, y es muy probable, el verbo «salir» no puede entenderse referido, propiamente hablando, a la ciudad de Cafarnaúm[51]. Como asegura A. Loisy, semejante modo de expresarse es poco correcto:

> «Diciendo que Jesús salió una segunda vez al borde del mar, el narrador se refiere o a la marcha de Cristo al comienzo de la primera predicación en Cafarnaúm (1, 35), o mejor a la vocación de los primeros discípulos (1, 16), que tuvo lugar junto al lago. En un caso como en otro, la expresión no es totalmente correcta»[52].

Otros comentaristas refieren el «salir» a la casa donde tuvo lugar la curación del paralítico (2, 1)[53]. Pero este modo de entenderlo es más lógico en el paralelo de san Lucas que aquí (Lc 5, 27-28). Como afirma M.-É. Boismard, semejante relación no es muy probable, y es mejor traducir el verbo en el sentido de «marchar», «irse», reconociendo la influencia del origen semítico del griego de los evangelios:

> «Sin duda, Mc, seguido por Lc, dice que Jesús 'salió', lo que podría comprenderse en el sentido de que Jesús 'salió' de la casa donde acababa de curar al paralítico; pero en el griego del Nuevo Testamento, bajo la influencia de las lenguas semíticas, el verbo 'salir' tiene frecuentemente el sentido de 'marchar', 'irse', y este sentido es el que le da Mc, de otro modo habría precisado 'de casa'»[54].

50. Véanse, por ejemplo, H. B. SWETE, *Gospel Mark*, 9; A. LOISY, *L'Évangile selon Marc*, Paris 1912, 90; J. HUBY, *Évangile selon Saint Marc* (VSal 2), Paris 1924, 48; V. TAYLOR, *Gospel Mark*, 202; R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HThK 2), Freiburg-Basel-Wien 1976-77, 164.

51. J. HUBY, *Évangile Marc*, 48. Entienden aquí, por el contrario, un abandono de la ciudad de Cafarnaúm por parte de Jesús, entre otros, H. B. SWETE, *Gospel Mark*, 39; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc* (EtB), Paris [4]1947, 40.

52. A. LOISY, *Évangile Marc*, 90.

53. Entre otros, R. PESCH, *Markusevangelium*, 164; J. GNILKA, *Evangelium Markus*, 105; G. GANDER, *L'Évangile pour les compatriotes du dehors. Commentaire de l'Évangile selon Marc*, Lausanne 1980, 172.

54. M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse*, 110. Respecto a πάλιν D. E. NINEHAM, *The Gospel of St Mark* (PGC), Baltimore 1967, 99, dice: «La palabra griega probablemente aquí es reasuntiva —'en otra ocasión' 'algún tiempo después'—. Marcos no intenta unir cronológicamente esta sección a la precedente».

Esta construcción griega de san Marcos (ἐξῆλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν) es idéntica a la aramea נפק seguido de על. Es probable que el evangelista, mediante esta ruda expresión, trate de decir simplemente que «marchó de nuevo al mar». Si bien es cierto que san Mateo (9, 9) ofrece una redacción diferente, san Lucas dice simplemente: καὶ μετὰ ταῦτα ἐξελθεν (5, 27). Es más, D trae el verbo simple en vez del compuesto. Entendido de este modo desaparecería toda dificultad.

3) Mc 6, 34: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον...

Este ejemplo es interesante por su enorme semejanza con Lc 8, 27. Es un caso donde la traducción literal da como resultado un texto absurdo. Por eso, la mayoría de los estudiosos, tratando de encontrar un sentido, traducen este verbo añadiendo una idea que el texto no contiene: «desembarcando, al salir de la barca» [55]. A nuestro entender, se puede encontrar una traducción que haga sentido sin necesidad de añadir nada al texto sagrado.

Jesús ha marchado (v. 32: ἀπῆλθεν) en barca a un lugar solitario con los discípulos. La multitud lo advierte y los sigue por tierra. Jesús «al llegar (εξελθὼν)» ve una gran multitud. Posiblemente, bajo la influencia del verbo arameo, fue éste el significado que atribuyó el evangelista al utilizar el griego ἐξέρχομαι.

4) Mc 8, 11: καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι...

Este ejemplo es uno de los más interesantes. Si en la mayoría de los casos anteriores se podía encontrar un cierto sentido al «salir» refiriéndolo a alguna noticia dada anteriormente, aquí no hay tal posibilidad. El relato precedente, la segunda multiplicación de los panes, termina con estas palabras: «Subió a continuación a la barca con sus discípulos y se fue a la región de Dalmanuta» (8, 10). Las palabras siguientes abren un nuevo relato: «Y

55. Cf. E. P. GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* (ICC 27), Edinburgh 1897, 116; A. LOISY, *Évangile Marc*, 189; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Marc*, 166; V. TAYLOR, *Gospel Mark*, 320; C. E. B. CRANFIELD, *Gospel Mark*, 216; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus* (ThHK 2), Berlin 1959, 135; J. HUBY, *L'Évangile selon Saint Marc* (BiJer 43), Paris ³1961, 44; R. PESCH, *Markusevangelium*, 350; J. GNILKA, *Evangelium Markus*, 254; G. GANDER, *Évangile Marc*, 335.

salieron los fariseos». Pero ¿de dónde salen estos fariseos? Diversas han sido las respuestas a esta pregunta. Algunos estudiosos proponen un lugar concreto para encontrar una explicación a la presencia de este verbo: los fariseos salieron de la ciudad, o de Dalmanuta, o de Tiberias [56]. Sin embargo, a estos intentos de respuesta se les puede objetar que leen en el texto algo que no dice. Otros, forzados por el contexto, dan un significado diferente al verbo [57]. También a esta hipotética solución se puede repetir lo dicho por E. P. Gould hace ya tiempo: «Todas las explicaciones son conjeturables e inciertas» [58]. Quizá sea ésta la razón que ha llevado a no pocos exegetas a señalar la violenta aparición de los fariseos y la no existencia de referencia alguna en el contexto inmediato sin atreverse a ir más lejos [59].

A nuestro entender, Mc 8, 11 es muy semejante a los ejemplos arameos citados anteriormente. Aquí no debe leerse un «salir», sino un «venir», «llegar». El pasaje paralelo de san Mateo trae un verbo griego bien elegido y muy adecuado a la narración: προσέρχομαι (16, 1) [60].

* * *

Teniendo a la vista esta documentación sobre el uso del verbo arameo que significa «salir» y su equivalente griego en la tradición evangélica, creemos estar autorizados para considerar el

56. Véase, por ejemplo, H. B. SWETE, *Gospel Mark*, 167; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Marc*, 205; V. TAYLOR, *Gospel Mark*, 362; W. GRUNDMANN, *Evangelium Markus*, 161; G. GANDER, *Évangile Marc*, 335.

57. Entre otros, J. HUBY, *Évangile Marc*, 51; W. L. LANE, *The Gospel according to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NIC), Grand Rapids 1975, 275; J. GNILKA, *Evangelium Markus*, 306; W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adap. by W. F. Arndt-F. W. Gingrich-F. W. Danker, Chicago-London ²1979, 274.

58. E. P. GOULD, *Gospel Mark*, 144.

59. Así, por ejemplo, J. WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, 63; R. A. HOFFMANN, *Markusevangelium*, 317; A. LOISY, *Évangile Marc*, 228s; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt* (RNT 2), Regensburg 1954, 211; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, 89.

60. A este respecto véanse las diferentes opiniones de L. KÖHLER-K. L. SCHMIDT-A. DEBRUNNER, *Alttestamentliche Wortforschung: Hebräisches jāṣā und Markus 8, 11*: ThZ 3 (1947) 471-473. Otros ejemplos de esta influencia de la lengua aramea reflejada en este verbo son Mc 6, 1; 8, 27; Mt 4, 24; 13, 49; Lc 5, 8; etc.

ἐξέρχομαι de Lc 8, 27 como un caso más de los examinados: su valor sería «llegar»[61]. Mientras que en algunos de los ejemplos estudiados veíamos cómo san Lucas y san Mateo prescindían del ἐξέρχομαι del segundo evangelio, aquí, sin embargo, es el tercer evangelista quien ha conservado la versión más aramaizante. El paralelo de san Marcos da la impresión de mejora redaccional de un texto idéntico y perfectamente tolerable en griego: ἐξελθόντος αὐτου ἐκ τοῦ πλοίου; de ahí que su redacción se explique bien a partir de la de san Lucas. Por eso, no dejan de sorprendernos afirmaciones como la de J. A. Fitzmyer: «Con esta frase no fácilmente traducible, Lucas ha mejorado el cuestionable griego de Marcos»[62]. Por el contrario, este proceso es el que resulta muy inverosímil aquí, a pesar de que sea una opinión bastante generalizada el considerar el griego del relato lucano como una simple mejora del de san Marcos[63].

Teniendo en cuenta el trasfondo arameo que hemos supuesto en este versículo, podemos ofrecer una traducción de la que han desaparecido todas las anomalías que habíamos señalado y con un sentido no sólo diáfano sino perfectamente coherente con el contexto del relato:

> «Al llegar él a tierra, le salió al encuentro un hombre de la región que tenía demonios y, desde hacía bastante tiempo, no llevaba vestido ni moraba en casa, sino en los sepulcros».

Para terminar este apartado, quisiéramos citar brevemente un caso semejante al estudiado, es decir, verbo griego «salir» con complemento de lugar a dónde introducido con ἐπί, y en el que el verbo ha de traducirse por «llegar». Nos referimos a Lc 23, 33, lugar en el que los otros evangelistas presentan un texto muy distinto, como puede verse en cualquier sinopsis griega. En este versículo, la edición de E. Nestle-K. Aland ofrece el verbo simple

61. Este verbo aparece otra vez en nuestro relato (Lc 8, 35). Si bien es cierto que en este lugar su uso es menos violento, teniendo en cuenta la influencia semítica puesta de manifiesto, creemos es mejor concederle el valor del verbo simple: «ir».

62. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 737.

63. Entre otros, C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, 34 afirma: «(Lucas) ha corregido aquí y allá el estilo y el vocabulario (de Marcos) esforzándose en aligerar y hacer más clara la narración». Véase también I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 337; F. BOVON, *Évangile Luc*, 421.

ἦλθον, mientras que en el aparato crítico señala la variante ἀπῆλθον, que pudiéramos considerar como un «sinónimo» de ἐξῆλθον[64]. El sentido del versículo, no obstante, sólo puede ser: «y cuando llegaron al lugar llamado Calavera...» Por tanto, el verbo raro, y más bien inexplicable, es aquí ἀπῆλθον y no ἦλθον. En la elección del verbo simple, con toda probabilidad, ha influido la abundancia de testigos. Pero en buena crítica interna la variante de más garantía es la del texto koiné: *lectio difficilior potior*. Es más probable que los copistas, extrañados ante la presencia del verbo compuesto, corrigieran escribiendo el verbo simple que viceversa. No obstante, a la luz de lo que llevamos dicho, este verbo griego se puede explicar muy bien considerándolo como traducción del polivalente verbo arameo que hemos supuesto en su trasfondo[65].

Teniendo en cuenta, pues, las peculiaridades puestas de manifiesto a lo largo de nuestro estudio, creemos que no se puede rechazar como imposible el influjo de la lengua semítica que está en el trasfondo de la tradición evangélica; hecho que es reconocido por los grandes estudiosos del griego del Nuevo Testamento[66]. La rica

64. E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum graece*, Stuttgart ²⁶1979. Prefieren también el verbo simple: B. F. WESTCOTT-F. J. A. HORT, *New Testament*; A. MERK, *Novum Testamentum. Graece et latine*, Roma ⁵1944; K. ALAND, *Synopsis quattor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart ⁶1969. Por el contrario optan por el verbo compuesto H. F. VON SODEN, *Griechisches Neues Testament. Text mit kurzen Apparat*, Göttingen 1913; A. B. BRUCE, *The Synoptic Gospels*, en W. R. NICOLL (ed.), *The Expositor's Greek Testament*, I, Grand Rapids 1961. Hemos de destacar la curiosa correspondencia que existe entre san Lucas y san Juan en el uso de este verbo frente a los otros dos evangelistas, que hemos de incluir en esa larga lista de coincidencias que los estudiosos han señalado entre ambos en el relato de la Pasión. En efecto, mientras en Mt 27, 33 aparece el verbo simple ἐλθόντες y en Mc 15, 22 el verbo φέρω, Jn 19, 17 atestigua el verbo compuesto ἐξῆλθεν, que es sinónimo del ἀπῆλθον lucano.

65. Otro caso semejante es Jn 4, 47. El texto de E. Nestle dice ἀπῆλθεν y en el aparato crítico se da la variante ἦλθεν. Aquí no encaja del todo bien la idea de «llegar» sino de «ir», «presentarse a»; idea que no parece sea designada muy adecuadamente por el compuesto ἀπέρχομαι, sino mediante el simple ἔρχομαι que ha sido introducido por algunos copistas. El verbo compuesto, sin embargo, es usado en un contexto muy semejante al del נפק en el relato arameo del hombre piadoso que hacía llover. Véase también Jn 6, 1-3, con sus respectivas variantes, y el estudio realizado por M. HERRANZ MARCO, *El Jordán y el mar de Galilea en el marco geográfico de los Evangelios*: EstB 29 (1970) 338-347.

66. Consúltese, por ejemplo, J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of NT*, 460s; M. ZERWICK, *Biblical Greek* (SPIB 114), adap. by J. Smith, Rome 1963, § 87s. 484.

polivalencia que hemos advertido en los textos estudiados no proviene del griego, como puede constatarse fácilmente en cualquier diccionario. Ciertamente sin recurrir al sustrato arameo no sería posible encontrar una explicación adecuada a los valores que posee este verbo griego en los evangelios.

3. *La súplica de los demonios (v. 31)*

La descripción terrible del poder satánico es subrayada en el relato a través de los detalles del v. 29: no había fuerza humana capaz de dominar al endemoniado, poseído por una legión de demonios[67]. Esto contrasta llamativamente con el poder de Jesús, que sólo con la palabra es capaz de subyugar a los demonios. El diálogo que establece el Señor con ellos no tiene evidentemente el objeto de conocer su nombre, como han sugerido algunos exegetas, y de este modo adquirir un dominio sobre la realidad maligna. Para el narrador canónico Jesús no tiene necesidad de las tretas de algunos exorcistas; él es el Hijo de Dios, el Salvador. Basta su palabra para que los demonios se le sometan (Lc 8, 29; 9, 42; 11, 14...) Incluso los discípulos lo realizan en su nombre (Lc 10, 17)[68].

67. Es necesario aludir a la teoría de J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos* (Actualidad bíblica brevior 5), trad. por J. M. Bernáldez, Madrid 1974, 41, n. 49, sobre el término «legión». Este exegeta alemán considera Mc 5, 12-13 como una inserción originada por la ambigüedad de dicho vocablo: «Esta adición tiene su origen en el doble sentido de la palabra extranjera *liguiona* (v. 9) que en arameo significa: 1. soldado; 2. legión. La respuesta del poseso en el v. 9 emplea esta palabra en el primer sentido: 'Me llamo soldado, porque nosotros (los demonios) somos un gran número (nos reunimos como los soldados)'. Al haber sido la palabra *liguiona* traducida al griego por λεγιών, resulta un malentendido, y se ha creído que el enfermo estaba poseído por una legión de demonios». No obstante, la legión estaba compuesta de 6000 hombres y en el relato evangélico aparece el número 2000. J. Jeremias sale al paso de esta dificultad suponiendo que «el autor de esta adición pensaba en la unidad militar llamada τέλος [legión, batallón: cuando la caída de Jerusalén en manos de Herodes el año 37 a. JC., participaron en las operaciones once τέλη de infantería: cf. JOSEFO, *Bell*. I, 346; *Ant*. XIV, 469]. El τέλος constaba de un efectivo de 2048 hombres». Véanse, sin embargo, las ponderadas observaciones que realiza a la sugerencia de J. Jeremias C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, 26, n. 4.

68. En contra de O. BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium* (BWANT), Stuttgart 1927, 34-45, que sostiene que en último término son los demonios los que se imponen al conseguir que los de la región rechacen a Jesús. Véanse las observaciones críticas que le hace H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 484-485.

El diálogo con los demonios termina en la súplica que éstos dirigen a Jesús de no ser enviados «al abismo» (εἰς τὴν ἄβυσσον); lo que introduce una divergencia significativa respecto al texto de Mc 5, 10, donde leemos: ἔξω τῆς χώρας[69]. Es tan llamativa esta diferencia que no podía no reclamar la atención de todos los comentaristas del tercer evangelio. La mayoría se ha limitado a explicarla como una variante redaccional debida a la pluma de san Lucas. Es algo que se impone como una consecuencia para todos aquéllos que consideran el relato del segundo evangelio como única fuente del lucano. El motivo que alegan los estudiosos para justificar este cambio redaccional es muy variado. Nos fijaremos sólo en los más comunes.

M.-J. Lagrange en su comentario al tercer evangelio, con el deseo de especificar su significado, analiza este término griego utilizando las citas de los LXX y el Nuevo Testamento en donde aparece, y concluye que con él san Lucas designa el lugar del castigo de las almas y los demonios. A renglón seguido añade este comentario: «Lucas, pues, ha interpretado a Mc según la teología»[70]. No resulta muy claro a qué se refiere este autor con dicha afirmación. Evidentemente no puede insinuar que san Lucas, al igual que ha hecho él mismo en su comentario, haya tenido la oportunidad de adquirir la concepción teológica sobre el término abismo, expresada en los textos de los LXX y de la literatura intertestamentaria. Pero, aunque el evangelista hubiera realizado este improbable proceso, esto no explica por qué interpretó teológicamente la expresión de san Marcos. En otros términos, ¿cómo es posible que un «fuera de la región» le haya evocado el abismo, la prisión definitiva de los demonios?

I. H. Marshall, al igual que la mayoría de los comentaristas, afirma que el origen de esta variante es el propio san Lucas. Y el motivo de este cambio redaccional lo explica del modo siguiente:

69. Abismo, además de en este lugar, aparece sólo en Rom 10, 7; Ap 9, 1.2.11; 11, 7; 17, 8; 20, 1.3.

70. M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 249. En el mismo sentido F. BOVON, *Évangile Luc*, 426, afirma: «Esta palabra está llena de sentido teológico: designa el mundo infernal, lugar de castigo donde son arrojados, según la apocalíptica, los enemigos de Dios, comenzando por el diablo». Poco antes había afirmado: «Lucas precisa la indicación vaga de Marcos» (p. 425). Puesto que la mayoría de los comentaristas consideran el cambio debido a la pluma de san Lucas, sólo citaremos aquellos de los que referimos sus teorías explicativas.

«La mención del abismo sustituye la referencia que hace Marcos a los demonios siendo enviados fuera de la región. Parece provenir, sin embargo, de la comprensión de Lucas del v. 28, donde los demonios tienen miedo de ser atormentados por Jesús. Mateo inserta 'antes de tiempo'. Parece que Mateo piensa que los demonios serán sometidos al castigo antes del final del mundo, y que Lucas incluyó el lugar de tal prisión y castigo en lugar de la vaga frase de Marcos»[71].

Según este comentario, dos peculiaridades del relato indujeron a san Lucas a introducir este cambio. Por una parte, la inserción de san Mateo que parece apuntar a la condenación final; por otra, el verbo «atormentar» (βασανίξω) del v. 28. Sin detenernos en el improbable conocimiento lucano del relato del primer evangelio, como se puede observar por el estudio comparado de los mismos, hemos de señalar que el verbo «atormentar» no implica necesariamente el castigo eterno. Es más, de las doce veces que aparece usado en el Nuevo Testamento, sólo en dos se podría leer este significado (Ap 14, 10; 20, 10). Por tanto, tampoco esta sugerencia se apoya en base sólida.

No siempre es fácil entender las explicaciones que ofrecen los estudiosos. H. Schürmann en su comentario al tercer evangelio sugiere la posibilidad de que san Lucas haya introducido esta negativa de los demonios a ir al abismo, es decir, a la prisión definitiva, en lugar de ser arrojados «fuera de la región», porque para él no tenía sentido alguno el que éstos fueran arrojados del mundo pagano, simbolizado en la región de los gerasenos. De hecho, como se ve en los relatos de los Hechos de los Apóstoles, los demonios tienen un gran poder para oponerse a la acción de san Pablo y los demás misioneros[72].

Como afirma explícitamente en su comentario, este estudioso no considera que el autor del relato, al usar esta expresión, quiera decir que los demonios hayan perecido con los cerdos en el fondo de las aguas del lago o encerrados en el abismo. Aquí no se recoge ningún relato popular del «diablo engañado»[73]. En realidad poco importa lo sucedido con los seres malignos. El relato lo que pone de manifiesto es la victoria de Cristo sobre el poder diabólico, como subrayan los signos evidentes de la curación realizada en el hombre endemoniado (v. 35). Pero no terminamos de comprender en qué datos se apoya este autor para afirmar que la región de los gerasenos simbolice el mundo pagano y por qué en san Lucas, y sólo en él, no tendría sentido una expulsión de los demonios de aquel territorio, pues reconoce que su actividad sigue vigente no sólo durante la vida de Jesús, sino también en la expansión de la Iglesia. Pero si esta región de los gerasenos simboliza realmente el mundo pagano, como sostiene este estudioso, bien mirado el ser echados fuera de la región o arrojados al abismo tendría el mismo efecto: impedir la actividad diabólica.

71. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 339.
72. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 484.
73. H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 485, en contra de lo que afirma R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 224-225.

Sin embargo todavía hay explicaciones más fantásticas. Entre ellas cabe destacar la de F. Annen. Este exegeta alemán, que ha dedicado un amplio estudio a este relato de exorcismo, afirma:

«De todos modos es probable que Lucas prevea el v. 33 (εἰς τὴν λίμνην) con el cambio de ἔξω τῆς χώρας a εἰς τήν ἄβυσσον y que escriba ἄβυσσον en vez de λίμνη como aclaración del significado enigmático de λίμνη»[74].

Si hemos entendido bien lo que sugiere este estudioso, san Lucas habría introducido en su relato un término oscuro —el por qué obró así no se dice— y luego se vió en la necesidad de explicarlo, y por ello cambió el «fuera de la región» marcano por «al abismo». Es bien conocido cómo para la mentalidad judía las aguas y el mar evocan el caos, la destrucción y el lugar donde residen las fuerzas malignas. Pero aquí el evangelista utiliza intencionadamente el término λίμνη, evitando toda referencia al mar. Y ciertamente el significado de esta voz griega no es en absoluto enigmático. En todos los lugares del tercer evangelio donde aparece designa el lago de Genesaret[75]. Nos parece, pues, que afirmar que san Lucas tuvo necesidad de aclarar o explicar su significado es un sinsentido.

Hemos de destacar una última hipótesis que al menos tiene el mérito de explicar el curioso cambio introducido por san

74. F. ANNEN, *Heil für die Heiden*, 28.
75. San Lucas usa este término, además de en este pasaje, en 5, 1.2; 8, 22.23.33.

Lucas sin salirse de la lingüística y además es mucho más lógica que las reseñadas hasta el momento. Fue propuesta en el siglo pasado, pero nosotros seguiremos para su exposición un artículo de G. Schwarz[76]. Según este estudioso, no es posible encontrar una solución satisfactoria a esta discrepancia lucana fuera de la suposición de un sustrato arameo. A su entender, el origen de la misma está en una confusión de términos: detrás del χώρα del evangelio de san Marcos se esconde un תחומא, cuyo significado es «límite, territorio»; mientras que el ἄβυσσος lucano sería la traducción de תהומא, que significa «profundidad, abismo». Esta confusión, concluye G. Schwarz, era posible en un texto no vocalizado o mal pronunciado:

> «En consecuencia, no aparece una localización distinta, sino más bien una falta de lectura o escritura (en una propuesta escrita) o bien un error de audición (en una pronunciación negligente); y más exactamente en el paso de la tradición aramea a la griega».

Ahora bien, si nos interesa saber cuál de las dos versiones refleja con fidelidad el texto original arameo que está en el trasfondo de nuestros evangelios, este autor ofrece una sugerente respuesta:

> «Como demuestra el contexto (sobre todo el paso de los demonios a la piara de cerdos) *tehoma* podría ser primitivo. Lo que temían los demonios era no sólo ser expulsados 'de la región', sino entrar en el abismo»[77].

Si bien es cierto que esta hipótesis de solución tiene una argumentación más sólida y razonada que las anteriores, no nos son desconocidos los reparos que ha suscitado entre los comentaristas. Así, por ejemplo, M.-J. Lagrange se pregunta: «¿Pero qué verosimilitud hay... en que (san Lucas) haya seguido en este lugar una fuente aramea, hasta el punto de equivocarse en una falsa lec-

76. G. SCHWARZ, *«Aus der Gegend» (Markus 5, 10b)*: NTS 22 (1975-76) 214-215. Esta hipótesis fue propuesta por A. MEYER, *Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt*, Leipzig 1896, 166; E. NESTLE, *Philologica sacra. Bermerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte*, Berlin 1896, 22s.
77. G. SCHWARZ, *«Aus der Gegend»*, 215.

tura?»[78]. La existencia de una fuente aramea para cualquier relato evangélico no creemos se pueda negar a priori. El estudio del pasaje pondrá de manifiesto si es improcedente o no el recurso a ella. De hecho, numerosos estudios han puesto de relieve que san Lucas utilizó fuentes semíticas para la composición de su evangelio; por tanto, en principio, también es posible aquí. Fuentes que pudieron llegarle en griego, aunque muy semitizante, y que él utilizó sin introducir modificaciones. Por otra parte, es cierto que el tercer evangelio parece depender en ciertas perícopas de nuestro actual evangelio de san Marcos, o mejor, de una versión de la tradición evangélica que está bien reflejada en este evangelio. Pero no siempre es así. Hay relatos que contienen variantes más arcaicas y aramaizantes en san Lucas que en san Marcos. Esto supone que en esos casos aquel evangelista depende de un escrito más primitivo que el actual segundo evangelio. En el caso del relato del endemoniado de Gerasa existen datos suficientes, como hemos puesto de manifiesto, para afirmar una mayor antigüedad de la versión lucana.

Hace pocos años J. A. Fitzmyer, en su comentario al evangelio de san Lucas, volvía a rechazar la hipótesis de que el origen de esta variante sea una mala traducción o comprensión de un original arameo, llamando la atención sobre algunas peculiaridades del relato que este intento de explicación no resuelve.

> «Sugerencias de este tipo están fuera de lugar, puesto que prescinden de la relación entre los sinópticos, fracasan en mostrar cómo las dos palabras arameas se confundieron en otros lugares y no ponen atención a las preposiciones diferentes usadas por Marcos (*exô*) y Lucas (*eís*)»[79].

78. M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 249. En la misma línea de poner en cuestión la existencia de fuentes arameas detrás de este relato está la objeción propuesta por F. ANNEN, *Heil für die Heiden*, 27. Por otra parte, sorprende encontrar en J. NOLLAND, *Luke*, 410, la siguiente afirmación respecto a la teoría de G. Schwarz: «es difícilmente necesaria». Después de haber hecho el elenco de las principales explicaciones propuestas, nos parece por el contrario totalmente necesaria. Y volvemos a repetir que recurrir al paralelo de san Mateo (8, 29) para justificar que en la expresión de san Marcos está contenida la referencia al juicio final, como hace también este autor, no nos parece un procedimiento legítimo. Sería necesario encontrar en el mismo relato de san Marcos algún rasgo definitivo que sostenga esta afirmación.
79. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 739.

Esta afirmación, a pesar de su tono contundente, no se sostiene. En primer lugar, no creemos que el estudio de G. Schwarz prescinda de la relación sinóptica. En realidad sólo dentro de esta interdependencia es como la variante evangélica resulta llamativa, extraña. Ahora bien, si por relación sinóptica sólo se entiende aquí la dependencia del tercer evangelio del de san Marcos, entonces ciertamente el estudioso alemán prescinde de ella. Por otra parte, creemos fuera de lugar el reproche que J. A. Fitzmyer hace al estudioso alemán de no aportar en su estudio otros testimonios de la confusión de los términos que supone en el origen de la diferencia entre los evangelistas. Una hipótesis es válida cuando resuelve la dificultad de un texto y es perfectamente posible ateniéndose a los datos que tenemos. Ciertamente estará mejor fundamentada y será más convincente si se aportan otros ejemplos donde la solución propuesta hace desaparecer idénticos o semejantes problemas. Pero no siempre se puede hacer esto. El mismo J. A. Fitzmyer hace afirmaciones o conjeturas en algunos pasajes de su comentario sin buscar corroborarlas citando otros pasajes. Sin embargo, hemos de reconocer que tiene razón en señalar la falta de atención prestada a las diferentes preposiciones usadas. Sin embargo, esta dificultad no es insalvable. Basta suponer en el relato de la tradición aramea que está en el origen de las versiones de nuestros evangelios la preposición על, cuyo campo semántico encierra los valores «a, hacia» y «fuera de». Ambos sentidos aparecen también en la preposición hebrea[80].

4. *Otros rasgos de antigüedad de la versión lucana*

a) *El valor insólito de un verbo*

La petición de estar con Jesús que le dirige el hombre liberado de la posesión diabólica no es atendida por el Señor. Por el contrario, recibe el mandato siguiente: «Vuelve a tu casa (ὑπόστρεφε εἰς τὸν οἶκόν) y cuenta todo lo que Dios ha hecho contigo» (v. 39). Pocos son los autores que han comentado esta orden de regreso y menos aún los que han visto alguna anomalía

80. Véanse, por ejemplo, Gn 34, 25s; 1Sm 2, 11; Lv 15, 25; Sal 16, 2; etc.

en su formulación[81]. Sin embargo, es extraña esta forma de enviar de regreso a su casa al hombre sanado. ¿Cómo es posible que el redactor escriba «vuelve a tu casa» cuando anteriormente nos ha dicho que no moraba en casa alguna, sino en sepulcros (v. 27)? De nuevo, parece que estemos ante una incoherencia del narrador evangélico.

Tal vez, por el contrario, tengamos en este uso de ὑποστρέφω una huella más del difícil paso de la primitiva tradición aramea al griego. No es improbable que este extraño valor del verbo griego sea debido a una mala comprensión de un verbo arameo polivalente. Un verbo que bien pudiera ser עלל, que significa «entrar, ir, marchar, regresar, volver a casa». He aquí unos ejemplos que muestran el mecanismo semántico de este verbo.

Nuestra primera cita está tomada del Talmud de Jerusalén, de un relato al que ya hemos aludido anteriormente. He aquí sin más preámbulos el fragmento que ahora nos interesa:

> «Apareció a los rabinos un hombre piadoso de Kefar Immi, que oraba, y la lluvia caía. Los rabinos subieron a él (a su casa). Dijeron los hijos de la casa de él: 'Está en el monte'. Fueron a él. Le dijeron: 'Buena suerte'. Y no respondió. Se sentó a comer, y no les dijo: 'Venid, comed'. Cuando iba a regresar (מי עלל), hizo una carga de leña y puso su manto encima de la carga. Regresó (a casa: עאל) y dijo a los hijos de su casa...» (*jTa'ănît* 64b).

El segundo ejemplo es un relato encantador sobre la necesidad de dar limosna sin reparar en el comportamiento del beneficiario de la misma. Como la mayoría de ellos, es muy esquemático, pero con los suficientes datos para poder imaginar los movimientos. He aquí el texto:

> «Abba bar Ba dió a Samuel, su hijo, monedas para que (las) repartiera a los pobres. Fue (נפק) y encontró un pobre comiendo carne y bebiendo vino. Regresó (a casa: עאל) y dijo a su padre. Él le dijo: 'Da más, pues su alma lo atormenta'» (*jPē'â* 21b).

81. Véanse, B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 126; E. DELEBECQUE, *Évangile de Luc* (CEA), Paris 1976, 37; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 341; E. LA VERDIERE, *Luke*, 120.

El último texto que ofrecemos es una ilustración excelente de las dificultades que puede crear este verbo arameo a la hora de traducirlo, especialmente en los relatos breves y sintéticos.

> «R. Huna estaba en la sinagoga. Entró (עאל) el hazzan e importunó a uno para que fuese (דייעול); y no aceptó. Al final (el importunado) vino a R. Eleazar. Le dijo: 'No se enoje mi señor conmigo; porque no estaba despierto no fui (לא עלית)'. Le dijo: 'Contigo no me he enojado, sino con ése que importunaba'» (*jBĕrãkôt* 9c).

Tres veces aparece en este texto el verbo עלל. En la traducción inglesa de J. T. Marshall, la primera vez leemos «entered», la segunda «to go on the platform» y la tercera «I did not go in»[82]. Pero, ¿cómo representarse la escena descrita y los movimientos aludidos? Hubiéramos necesitado una narración más explícita, con datos que nos permitieran perfilar más el valor del verbo arameo en cada uno de los casos. Pero volvamos a Lc 8, 39.

Anteriormente hemos señalado la incoherencia introducida en el relato por la formulación del mandato que Jesús dirige al hombre sanado. En realidad, hubiera sido más indicada la presencia del verbo griego πορεύομαι o el que usa san Marcos (5, 19: ὑπάγω); en su relato no hay contradicción alguna en que «vaya» a casa el que cuando era endemoniado moraba entre los sepulcros o por los montes (v. 3.5). Pero si el «regresar, volver» del relato lucano es debido a una mala traducción de este verbo arameo u otro semejante, cuyo significado más adecuado era «ir, marchar», originalmente tendríamos en él una afirmación muy semejante a la que ofrece san Marcos.

Ahora bien, si la fórmula de san Lucas es debida a una elección desafortunada a la hora de traducir al griego la tradición aramea, lo que es probable[83], la conclusión se impone: tenemos aquí una vez más un rasgo de la independencia del relato lucano respecto al del segundo evangelio. En todo caso, resulta muy dudoso que el «redactor» san Lucas cambiase el correcto ὑπάγω de san Marcos por el extraño «regresar, volver» que leemos en su versión.

82. J. T. MARSHALL, *Manual of the Aramaic Language*, 125.

83. Y volvemos a repetir que no necesariamente este paso del arameo al griego es realizado por san Lucas. Probablemente él usó aquí una fuente griega muy aramaizante, que mantuvo con rigurosa fidelidad.

b) *La acción de Dios*

En este último versículo del relato el uso de ὁ θεός pudiera ser otro rasgo del carácter más arcaico de la versión de san Lucas. Como otras muchas veces, la diferencia respecto al relato de san Marcos (5, 19) se ha explicado como un retoque posterior del tercer evangelista[84]. Es interesante señalar una voz discordante, la de J. F. Craghan: «¿Sería completamente improbable que Lucas fuera aquí el primitivo y que Marcos interpretara 'Kyrios' en el sentido cristiano?»[85].

Ciertamente, en la hipótesis que considera el actual evangelio de san Marcos como única fuente del relato lucano, hay que dar una razón convincente del cambio extraño que introduce el tercer evangelista, cuando éste utiliza con mayor frecuencia y sin reparo alguno el título «el Señor». Es más, lo introduce en lugares donde los paralelos sinópticos no lo traen y a veces lo hace en un sentido típicamente cristiano[86].

Por otra parte, un examen atento del uso que realiza san Marcos del título κύριος, a pesar de que un gran número de estudiosos lo haya leído normalmente como una designación de Dios Padre, nos lleva a la conclusión de que no se puede excluir a priori la existencia de una alusión a Cristo en ciertos pasajes. Uno de ellos sería Mc 5, 19.

Kyrios aparece diecinueve veces en el segundo evangelio, incluyendo 16, 9-20. De ellas, designan con seguridad a Dios (=Yahvé) cinco; el término está usado como título de cortesía y respeto en dos lugares; en el discutido apéndice designa por dos veces al Jesús resucitado; otras veces aparece con el sentido de amo

84. Consideran también aquí el relato de san Marcos como más primitivo, entre otros, B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 124; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 251; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 233; J. M. CREED, *Gospel Luke*, 122.

85. J. F. CRAGHAN, *The Gerasene Demoniac*, 535. Cf. también J. WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, 40; B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 126; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 341.

86. Véase, por ejemplo, C. H. TURNER, *Marcan Usage: Notes, Critical and Exegetical, on the Second Gospel*: JThS 29 (1928) 347s; I. DE LA POTTERIE, *Le titre κύριος appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc*, en A. DESCAMPS-A. DE HALLEUX (ed.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Bèda Rigaux*, Gembloux 1970, 117-146; D. L. JONES, *The Title Kyrios in Luke-Acts*, en G. MacRAE (ed.), *Society of Biblical Literature. 1974 Seminar Papers*, II, Massachusetts 1974, 85-101.

o dueño, aunque algunas de ellas se refieren a Jesús y posiblemente connoten el sentido mesiánico; por fin, hay tres lugares donde aparece en referencia al Mesías, dentro de citas del Antiguo Testamento[87]. A esta breve referencia hay que añadir la interesante variante que en 5, 19 ofrecen los testigos D 238.1241: ὁ κύριος θεός, que R. C. Nevius comenta del modo siguiente:

> «La lectura de θεός por κύριος en 5, 19 puede deberse a una lectura equivocada de $\overline{\Theta\Sigma}$ por $\overline{\mathrm{K}\Sigma}$ o puede ser un intento de expresar claramente que la referencia es a κύριος ὁ θεός en vez de a Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος»[88].

¿No se puede ver aquí un indicio de la ambigüedad que posee este término en este pasaje de san Marcos? Bien pudiera ser, por tanto, que el θεός lucano, referido con claridad a Yahvé, sea un nuevo rasgo de la independencia y del carácter primitivo de la versión de este evangelista[89].

* * *

Antes de concluir nuestro estudio quisieramos hacer mención a los que consideran a san Marcos como el creador de este relato. Ejemplo de esta posición sería C. Masson, que afirma:

87. Mc 11, 9; 12, 11.29.30 [en citas del Antiguo Testamento]; 13, 20 designan a Dios; 7, 28; 10, 51 aparece como título de cortesía; 16, 19.20 se dirigen a Jesús resucitado; 2, 28; 11, 3; 12, 9; 13, 35 utilizado en el sentido de dueño; 1, 3; 12, 36.37 se refieren al Mesías.

88. R. C. NEVIUS, *The Divine Names in Mark* (SD 25), Salt Lake City 1964, 43. Sobre el uso del título en el segundo evangelio véase, por ejemplo, H. LUBSCZYK, *Kyrios Jesus. Beobachtungen und Gedanken zum Schluss des Markusevangeliums*, en R. SCHNACKENBURG-J. ERNST-J. WANKE (ed.), *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977, 133-174. Y sobre la importancia de dicho título en el Nuevo Testamento O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament* (NTLi), trans. by S. C. Guthrie-Ch. A. M. Hall, London ²1963, 195-237.

89. Otro rasgo más arcaico en el evangelio de san Lucas podría ser la fórmula ἀπελθεῖν ἀπ' αὐτων en el v. 37, frente a la de san Marcos en 5, 17: ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. Por el contrario, la expresión marcana ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (5, 2) y el uso del verbo λέγω con el valor de «mandar» (5, 8), parecen ser rasgos más arcaicos. También la fórmula τί ἐμοὶ καὶ σοί, que aparece en los dos, se debe considerar un rasgo del origen palestinense de la perícopa, pues es una expresión semítica; cf. por ejemplo, Jue 11, 12; 1 Re 17, 18; 2Cr 35, 21; etc.

> «La historia del endemoniado de Gerasa es muy verosímilmente una composición de Marcos. Tenía ante sus ojos un relato más antiguo de la victoria de Jesús sobre un temible demonio en alguna parte de las riberas del lago de Genesaret. Reelaboró el relato y lo desarrolló introduciendo el episodio del demonio legión y de la piara de cerdos»[90].

A lo largo de nuestro trabajo, hemos detectado la presencia de aramaísmos no sólo en la introducción del relato (v. 27), sino también en los mismos versículos que se consideran de origen exclusivamente marcano (v. 31) y significativamente de igual modo al final (v. 39). El tercer evangelio es testigo de una tradición desarrollada anterior a la versión de san Marcos llegada hasta nosotros. Es más, el origen de esta tradición es palestinense, es decir, no fue compuesta originalmente en griego. Por tanto, consideramos la afirmación de este estudioso como insostenible[91].

5. *Algunas observaciones sobre la cuestión sinóptica*

No realizaremos aquí la evaluación de los datos que nos aporta el relato del endemoniado de Gerasa para el estudio del sustrato arameo. Esto será objeto de nuestra conclusión final. Pero no queremos dejar pasar la oportunidad que nos ofrece el trabajo realizado para matizar la opinión generalizada que considera el evangelio de san Marcos la fuente utilizada por el tercer evangelista y, por tanto, todas las peculiaridades presentes en el relato lucano como simples mejoras redaccionales o cambios debidos a la intención teológica de este evangelista. Esta opinión fuertemente arraigada entre los estudiosos se apoya en una serie de supuestos exegéticos y literarios que distan mucho de ser evidentes. Sin duda, a la raíz de tales juicios se halla la conocida teoría de las dos

90. C. MASSON, *Vers les sources d'eau vive*, 36. De igual modo en la p. 37. Por tanto, el relato desarrollado no es anterior a san Marcos.

91. La existencia de una tradición anterior al relato marcano es afirmada, entre otros, por F. ANNEN, *Heil für die Heiden*, 77-197; R. PESCH, *Markusevangelium*, 282-295; J. GNILKA, *Evangelium Markus*, 199-208. Sobre si formaba parte de una hipótetica colección de relatos de milagros, léanse las juiciosas consideraciones que hace F. NEIRYNCK, *L'évangile de Marc. À propos du commentaire de R. Pesch* (ALBO 5/42), Louvain 1979, 166-172.

fuentes, que considera el evangelio de san Marcos como base de los otros dos sinópticos —en nuestra perícopa en concreto como única fuente— y, en consecuencia, el más cercano al relato primitivo.

Sin embargo, no es la única forma de explicar la génesis de la tradición sinóptica y la relación-dependencia de los tres primeros evangelios. No pocos autores han puesto en evidencia ciertos problemas no explicados desde esta hipótesis de trabajo. M.-É. Boismard es un buen ejemplo. Este exegeta francés propuso, hace ya varios años, una nueva teoría para el problema sinóptico; más complicada que la teoría de las dos fuentes popularizada por la exégesis alemana, pero quizá más cercana a la realidad. Esta nueva manera de entender la relación entre los evangelios le ha permitido examinar el relato del endemoniado de Gerasa desde una perspectiva distinta. Después de un estudio detenido de las peculiaridades de las versiones evangélicas, afirma este autor:

> «Estos añadidos del último redactor marco-lucano se leen igualmente, al menos en parte, en Lucas. Este hecho confirmaría que los últimos redactores marcano y lucano son idénticos. Si se rechaza esta hipótesis, es necesario admitir una influencia de la última redacción lucana en la última redacción marcana (y no a la inversa), dada la presencia de los 'lucanismos' en Mc»[92].

En efecto, el estudio que hemos realizado de este relato y la comparación con el de san Marcos no obliga a considerar el evangelio de san Lucas en este pasaje como secundario ni tampoco a ver en él una mejora redaccional de la tradición del segundo evangelio. Los fenómenos que hemos señalado ponen en cuestión la supuesta dependencia de dicho evangelio, algo que se afirma con demasiado simplismo. Por eso, acogemos con agrado puntualizaciones como las realizadas por J. C. O'Neill en un artículo dedicado al estudio del problema sinóptico:

> «No deberíamos mantener por más tiempo que nuestro Marcos representa la versión de la que Mateo y Lucas difieren. El evangelio de Marcos, al igual que Mateo y Lucas, resulta ser uno de los productos de la transmisión de fuentes, no la fuente usada por los otros dos»[93].

92. M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse*, 206.
93. J. C. O'NEILL, *The Synoptic Problem*: NTS 21 (1974-75) 285.

Ciertamente es éste un problema muy complejo que nosotros no podemos afrontar aquí por desbordar nuestras posibilidades. No obstante, hacemos nuestras las afirmaciones de J. A. T. Robinson al respecto:

> «Mi conclusión es que debemos estar abiertos a ver que el estadio más primitivo de la tradición triple, o tradición 'marcana' (como la mayoría de los estudiosos estaría de acuerdo en denominar con referencia a la fuente 'Q' de la tradición) no se puede hallar estable o exclusivamente en uno de los evangelios, al que debiéramos conceder siempre la prioridad temporal. Creo que la tradición escrita (al igual que la oral) subyace en todos ellos, y a veces fue preservada la forma más original por Mateo, a veces por Lucas, si bien con más frecuencia, me parece, por Marcos. De ahí el apoyo a la prioridad de Marcos. Sin embargo se exagera cuando se considera este evangelista el documento-fuente de los otros dos»[94].

Como se habrá observado, hemos dado una cierta importancia a las distintas variantes y hemos puesto de manifiesto las construcciones violentas y los términos extraños. De esta manera no sólo hemos reconstruido elementos de una tradición aramea, sino también hemos concluido, para este relato en concreto, la no exclusiva dependencia de san Lucas respecto al segundo evangelio. Y hemos obrado así por una sencilla razón: es más lógico suponer la variante en buen griego como corrección de un texto en mal griego, que se nos ha conservado en otra variante, que el proceso inverso. Efectivamente, la tradición aramea (oral o escrita), al ser traducida al griego, dejaría su huella en giros y voces aramaizantes más o menos extraños. Ante estas asperezas o violencias del texto, los escribas, algunas veces, sucumbirían a la tentación de limarlas mediante construcciones y términos más hele-

94. J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976, 93s. Véanse también L. BOUYER, *Un tremblement de terre dans la critique du Nouveau Testament*: NV 52 (1977) 307-312; M.-É. BOISMARD, *The Two Source Theory at an Impasse*: NTS 26 (1979-80) 1-17; especialmente p. 1s; H.-H. STOLDT, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis*, 135-224; A. J. BELLINZONI, jr. (ed.), *The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal*, Mercer University 1985. Clarificadora es la historia de la génesis en cuanto a la teoría de las dos fuentes que H.-H. Stoldt realiza en su libro (p. 27-127).

nísticos[95]. Creemos que la consideración de este dato servirá no poco para iluminar la etapa de la formación de la tradición recogida luego en los evangelios y para clarificar el complejo problema de la cuestión sinóptica. Ciertamente estudios parciales meticulosos pueden preparar el camino para una esclarecedora síntesis.

95. En este sentido, cf. G. D. KILPATRICK, *Atticism and the Text of the Greek New Testament*, en J. BLINZLER-O. KUSS-F. MUSSNER (ed.), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*, Regensburg 1963, 126s. De hecho, algunas variantes pueden explicarse como traducciones diferentes de la tradición aramea. Como ejemplos de este método de trabajo véase: A. J. WENSINCK, *The Semitisms of Codex Bezae*, 11-48; M.-É. BOISMARD, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile*, en VARIOS, *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (RechBib 3), Bruges 1958, 41-57; M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 186-270; J. CARMIGNAC, *Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels*: ASTI 7 (1970) 79-85; M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el léxico de los Evangelios y de la catequesis primitiva*, tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977, 12-46; S. T. LACHS, *Studies in the Semitic Background to the Gospel of Matthew*: JQR 67 (1977) 201-203. 207-211.

CAPÍTULO TERCERO
LOS DISCÍPULOS Y EL HIJO DEL HOMBRE (Lc 21, 36)

En el evangelio de san Lucas, la presentación del discurso escatológico de Jesús es de mucha menos aparatosidad escénica que en los otros dos sinópticos. Tras narrar el episodio del óbolo de la viuda, situado en el marco del templo, el evangelista prosigue: «Hablándole algunos del templo, que estaba edificado con hermosas piedras y adornado de exvotos, dijo: 'Esto que veis, llegarán días en que no quedará piedra sobre piedra que no sea derruida'» (21, 5-6)[1]. Estas palabras de Jesús despiertan en los oyentes una curiosidad que les lleva a preguntar por el momento y las señales precursoras de dicha catástrofe: «Maestro, ¿cuándo sucederá esto? ¿Y cuál es la señal de que estas cosas están a punto de suceder?» (v. 7). En respuesta pronuncia Jesús un gran discurso, conocido generalmente con el calificativo de escatológico (v. 8-36). Con toda seguridad es éste uno de los pasajes más complejos del tercer evangelio y de toda la tradición sinóptica. Todavía hoy, como un gran picacho enhiesto, continúa siendo un reto a la pericia de cualquier exegeta, incluso del más experto, que se aventure a escalar sus impresionantes paredes. De hecho, ninguno de los intentos para dar una interpretación coherente a este discurso ha logrado ganar la aceptación general de los estudiosos; todas las explicaciones han suscitado las críticas por uno u otro moti-

1. En varios lugares de la tradición sinóptica aparece recogido un anuncio de la destrucción de Jerusalén y su Templo (Mt 23, 37-38 par; Mt 24, 2 par; Mt 26, 61 par; Mt 27, 40 par; Lc 19, 41-44; 21, 20-24; cf. también Mc 13, 14-20; Mt 23, 34-36 par). Aquí no podemos detenernos a hacer un estudio de esta profecía de Jesús, que consideramos histórica y no una creación *post eventum* de la comunidad. Véanse al respecto los interesantes trabajos de C. H. DODD, *The Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation»* en *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 69-83; J. DUPONT, *Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre (Marc 13, 2; Luc 19, 44)*: Bib 52 (1971) 301-320; B. REICKE, *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, en D. E. AUNE (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in honor of Allen P. Wikgren* (NT. S 33), Leiden 1972, 121-134; J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976, 13-30; A. CASALEGNO, *Gesù e il tempio. Studio redazionale di Luca-Atti*, Brescia 1984.

vo[2]. No se espere, por tanto, que nuestro trabajo vaya a ser una nueva hipótesis interpretativa de este «desconcertante discurso», según la calificación de J. A. T. Robinson[3]. Nada más lejos de nuestra intención que aventurarnos en una empresa donde estudios de grandes exegetas han hallado escasa aceptación. Nuestro objetivo será ciertamente limitado, pues tan sólo queremos centrar nuestra atención en una minúscula parcela de esta composición evangélica. Obramos así porque creemos que estudios parciales pueden ayudar o conducir a una comprensión global del mismo. En concreto, nuestro trabajo intentará explicitar el significado de la frase que cierra este discurso, la cual, según una de nuestras traducciones más populares, dice así:

2. Sería absurdo, además de innecesario para nuestro propósito, dar aquí una exhaustiva referencia de todos los trabajos publicados sobre este discurso, que, por otra parte, en su gran mayoría se centran en la versión del segundo evangelio. Se puede encontrar una amplia bibliografía, así como un estudio de las principales cuestiones que suscita este discurso en G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Marc 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, London 1954; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (KBANT), Düsseldorf 1968; F. NEIRYNCK, *Le discours anti-apocalyptique de Mc 13*: EThL 45 (1969) 151-164; J. DUPONT, *La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13*, en ACFEB, *Apocalypses et théologie de l'espérance* (LeDiv 95), Paris 1977, 208-269; A. FEUILLET, *Règne (ou Royaume) de Dieu. III: Évangiles synoptiques*: DBS 10 (1981) 121-155. 164s; E. BRANDENBURGER, *Markus 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134), Göttingen 1984; J. MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la Historia* (Lectura del Nuevo Testamento 3), Madrid 1987. Entre los trabajos dedicados especialmente a la versión lucana merecen ser destacados: A. FEUILLET, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36*: RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92; A. SALAS, *Discurso Escatológico prelucano. Estudio de Lc. XXI, 20-36*, Real Monasterio de El Escorial 1967; J. ZMIJEWSKI, *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21, 5-36 und Lk 17, 20-37* (BBB 40), Bonn 1972, 43-325; W. NICOL, *Tradition and Redaction in Luke 21*: Neotest 7 (1973) 61-77; J. DUPONT, *Les Trois Apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24-25; Luc 21* (LeDiv 121), Paris 1985, 99-142; C. H. GIBLIN, *The Destruction of Jerusalem According to Luke's Gospel. A Historical-Typological Moral* (AnBib 107), Rome 1985.

3. J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, Philadelphia ²1979, 56. Las tres principales teorías propuestas son: 1) El discurso habla de dos temas diferentes: la ruina de Jerusalén y el fin del mundo. 2) Todo el discurso habla del fin del mundo. 3) El único tema del discurso es la ruina del Templo de Jerusalén. Para una estudio má amplio de éstas y otras teorías, y sus principales defensores, véase J. DUPONT, *La ruine du Temple*, 208-269; A. FEUILLET, *Règne de Dieu*, 125s.

> «Estad en vela, pues, orando en todo tiempo para que tengáis fuerza y escapéis a todo lo que está por venir, y podáis estar en pie delante del Hijo del hombre (καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου)» (Lc 21, 36)[4].

1. *Dificultades del logion e intentos de explicación*

A primera vista, el final del discurso de Jesús parece no contener ninguna dificultad. Según la versión ofrecida, Jesucristo insta a sus discípulos a la vigilancia y la oración para escapar de lo que él ha profetizado y así poder estar en pie ante el Hijo del hombre. Sin embargo, este versículo último no sólo se formula con una construcción violenta en griego sino oscura en su contenido: ¿Qué significa «estar en pie ante el Hijo del hombre»? De hecho, las versiones modernas evitan con frecuencia la literalidad con el deseo de esclarecer esta expresión incomprensible. Así, en la traducción ofrecida por E. Osty en la Biblia de Jerusalén leemos: «... et de paraître avec assurance devant le Fils de l'homme»[5]. Quizá sintió escrúpulo al ofrecer una versión tan libre de esta expresión, pues añadió en nota: «Litt. 'et de vous tenir debout'». Ciertamente, dejando a un lado la elección gratuita del significado, si se atiende al carácter pasivo del verbo (σταθῆναι), dicha interpretación-traducción es violenta, si no imposible.

No pocas versiones españolas traducen la locución griega por «comparecer ante el Hijo del hombre»[6]. Tampoco esta traducción parece tener en cuenta la forma pasiva del verbo. Pero, por añadidura, la voz «comparecer» alude claramente al juicio final. Es decir, Jesús, el Hijo del hombre, es descrito como juez

4. J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén». Edición española*, Bilbao 1970.

5. ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Sainte Bible*, Paris 1956.

6. Véase, por ejemplo, J. M. PETISCO-F. TORRES AMAT, *Sagrada Biblia*, Madrid 1953; E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, Madrid ²⁰1972; E. MARTÍN NIETO (ed.), *La Santa Biblia*, Madrid ²¹1980. Muy semejante a esta traducción son las de J. LEAL, *Sinopsis Concordada de los Cuatro Evangelios* (BAC 124), Madrid 1954; J. LEAL-J. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento. I: Evangelios* (BAC 207), Madrid 1961, 746, que dicen: «comparecer seguros»; C. BALLESTER NIETO, *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, Tournai 1936: «comparecer con confianza». Por último, J. M. VALVERDE, *Nuevo Testamento*, con revisión de L. A. Schökel, Madrid 1966 dice: «... y presentaros erguidos ante el Hijo del hombre».

ante el que se presentarán todos los hombres para merecer premio o castigo según sus obras. Un modo de entender que no se deduce de la expresión griega sino de una cierta lectura del discurso.

La inmensa mayoría de los estudiosos creen reconocer en este discurso la presencia de dos temas diferenciados, cuya procedencia sería diversa, unidos por la pluma del evangelista o un redactor anterior: la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo. El v. 36 sería la conclusión perfecta al segundo tema. En él, según estos autores, se recogería una llamada a la vigilancia y la oración para evitar el juicio final que el Hijo del hombre realizará en su segunda venida, simultánea con el fin del mundo. Claro que en esta interpretación el verbo «escapar» no se puede entender en sentido literal, pues los discípulos, como todos los hombres, tendrán que comparecer ante el tribunal del juez supremo. No se trata, entonces, de evitar el juicio, sino la condena. La expresión «estar en pie ante el Hijo del hombre», por tanto, alude al acto de presentarse ante el juicio divino y merecer salir airosos obteniendo un resultado favorable. He aquí la explicación que ofrecen dos defensores de este modo de entender el versículo final del discurso apocalíptico:

> «Ya que también tienen que comparecer ante el tribunal de Jesús tanto los que se han rendido a la tentación y los impíos como los justos y los fieles, σταθῆναι ἔμπροσθεν κτλ no puede significar ser puesto ante él como juez, sino resistir en el juicio. Ya que esto es impensable sin la gracia salvadora de Dios, puede referirse a una disposición divina llena de clemencia, del mismo modo que ἐκφυγεῖν aparece como objeto y contenido de un καταξιοῦν».

> «La expresión evoca inmediatamente la comparecencia ante el Hijo del hombre en el momento de la parusía (Mt 25, 31ss)... Esto parece indicar que Lucas tiene aquí a la vista la comparecencia ante el tribunal de Cristo, cuando la resurrección general de los muertos. Conserva las imágenes tradicionales del drama cósmico final, pero desplaza el acento de la proximidad del fin a la idea de resurrección de los muertos; idea absolutamente independiente de toda consideración de tiempo»[7].

7. T. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), Leipzig ^{3}1920, 660; J. D. KAESTLI, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc. Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianisme primitif*, Genève 1969, 55. En la misma línea de interpretación, entre otros, F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, II, Paris ^{3}1889, 428s; J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1904, 119; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ^{5}1922, 487; A. LOISY, *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924, 502; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ^{3}1927, 535; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ^{2}1929, 205; N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids 1951, 545 n. 7; T. W, MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1957, 336; A. FEUILLET, *Parousie*: DBS 6 (1960) 1351; C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: TDNT 8 (1972) 434 n. 260; A. J. MATTILL jr., *Luke and the Last Things. A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro 1979, 106. 109; A. FEUILLET, *Règne de Dieu*, 136; J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes* (AncB 28A), New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1985, 1355s. También lo interpretan de modo judicial y referido a la parusía, aunque viendo a Jesús no como juez, sino como abogado, entre otros, W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ^{5}1969, 386s; F. W. DANKER, *Jesus and the New Age according to St. Luke. A Commentary on the Third Gospel*, Saint Louis 1972, 217.

En esta hipótesis las palabras de Jesús encierran una exhortación a los discípulos para que se preparen a hacer frente a lo que está por venir, es decir, para poder presentarse sin temor en el juicio final y escapar de la condenación eterna. Sin embargo, a pesar de su aparente claridad, esta lectura debe enfrentarse a graves dificultades. Ante todo hay que tener en cuenta que la expresión del v. 36 no contiene en sí misma una mención de la parusía y, menos aún, del juicio final. En realidad, se introduce en ella esta alusión sólo porque se cree que los versículos anteriores (v. 25-27) contienen una referencia explícita al día terrible de la segunda venida de Jesús para llevar a cabo el juicio de vivos y muertos. Sin embargo, a nuestro entender, tampoco se impone de forma incontestable la exégesis que ve en estos versículos una alusión explícita a la segunda venida de Jesús, a pesar de que sea la de mayor predicamento entre los estudiosos. El pilar principal en el que se asienta esta interpretación es el v. 27: «Entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube con poder y majestad grandes», donde parece evidente la referencia a la parusía. Pero un dicho muy semejante, si no idéntico, tenemos en el juicio de Jesús ante el Sanhedrín (Mc 14, 62 par), y no siempre se ha entendido como un anuncio de la parusía, sino como una velada afirmación de la exaltación o vindicación de Jesús[8]. ¿No podría

8. Entre otros, E. P. GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* (ICC 27), Edinburgh 1897, 279; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (EtB), Paris ^{3}1927, 508; IDEM, *Évangile selon*

tener el mismo significado el logion del discurso escatológico? El hecho de que así lo entiendan algunos estudiosos nos hace pensar no sólo que la hipótesis no es descabellada, sino también que la interpretación escatológica no es tan palmaria como podría sugerir el alto número de sus partidarios[9].

Además, la separación neta que introducen estos estudiosos en el discurso entre los v. 25-27 y el resto nos obliga a juzgar al evangelista como un redactor torpe o inhábil. En efecto, si estos estudiosos tienen razón al sostener que en esta composición se han unido dos temas bien distintos, ruina del templo de Jerusalén y fin del mundo, hay que suponer en el evangelista una miopía grande al no percibir el desconcierto que introducía en el discurso. Además, no creemos legítimo el intento de explicar una perícopa evangélica creando problemas que quedan sin resolver, pues es un enigma por qué el evangelista decidió transmitir los dos temas o discursos diferenciados como una unidad. Una unidad que no es casual, sino expresamente querida, como pone en evidencia la misma redacción. Por añadidura, después de los versículos en que se ve una clara referencia a la parusía y al juicio final, el evangelista transmite unas palabras de Jesús que con tono firme aseguran la realización de todas las cosas anunciadas: suce-

Saint Marc (EtB), Paris [4]1947, 402; T. F. GLASSON, *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London [2]1947, 63ss; A. FEUILLET, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple*, 72ss; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*, London 1952, 568s; C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, New York 1961, 51s; A. FEUILLET, *Le Triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites (Mc., XIV, 62; Mt., XXVI, 64; Lc., XXII, 69)*, en E. MASSAUX Y OTROS, *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (RechBib 6), Bruges 1962, 145-171; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, 43s.

9. Entre los autores que no consideran el v. 27 referido a la segunda venida de Jesús están A. FEUILLET, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple*, 60-82; IDEM, *La synthèse eschatologique de Saint Matthieu (XXIV-XXV)*: RB 56 (1949) 351-356; E. J. TINSLEY, *The Gospel according to Luke* (CNEB), Cambridge 1965, 185s; R. T. FRANCE, *Jesus and the Old Testament*, London 1971, 227-239. Hay otros estudiosos que, rechazando también todo carácter parusíaco, ven aquí el anuncio del establecimiento del reino mesiánico, A. JONES, *Did Christ foretell the End of the World in Mark XIII?*: Scrip 4 (1951) 269-272. Otros, en fin, consideran este versículo como creación literaria de la comunidad, por ejemplo, T. F. GLASSON, *The Second Advent*, 187; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, 56s. 119-124; P. M. CASEY, *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979, 213-218.

derán antes de que mueran los hombres de su época (v. 32)[10]. Pero la mayoría de los estudiosos defensores de la interpretación que estamos criticando prescinden de estos problemas.

Por otra parte, la exhortación final va dirigida a sus oyentes, es decir, los discípulos, para que puedan escapar (ἐκφυγεῖν) de las cosas que han de suceder. Si aquí, según estos exegetas, se alude al juicio universal que realizará Jesús en su venida gloriosa, no se entiende cómo podrán huir de algo que es inevitable, pues los discípulos también serán juzgados. Para no caer en esta contradicción, como ya hemos sugerido, se ven obligados a conceder a este verbo griego un sentido metafórico. Mientras en él unos leen el esfuerzo de soportar los peligros y las tentaciones de los últimos días sin desfallecer en la fe, otros lo entienden como no ser condenado[11]. Sin embargo, éste sería el único caso en todo el Nuevo Testamento donde el verbo ἐκφεύγω tiene un sentido metafórico, pues en los otros pasajes en que es utilizado siempre posee un sentido literal[12].

Por último, si hemos de leer la expresión σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου como una designación del momento en que los discípulos se presentarán ante Jesús como juez universal, deberíamos percibir en ella una advertencia amenazadora acerca del peligro que se cierne sobre sus cabezas. Es decir, estas palabras de Jesús a los discípulos serían un aviso inquietante, pues el resultado del juicio puede ser perjudicial. No hay que dar por supuesto que éstos están a salvo del peligro de ser condenados. Bien al contrario. De hecho, la exhortación final es una indicación preciosa para evitar este resultado desgraciado. Pero interpretar así esta construcción griega nos conduce una vez más a una situación paradójica. En efecto, si Jesús con su advertencia quiere poner en guardia a los discípulos, es decir, suscitar en ellos la preocupación

10. Respecto a cómo hay que entender la expresión «esta generación» véase R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126), Göttingen 1982, 111-115. 126.

11. Por ejemplo, F. GODET, *Évangile Luc*, 428; A. LOISY, *Évangile Luc*, 502; T. W. MANSON, *Sayings of Jesus*, 336; A. J. MATTILL jr., *Luke and the Last Things*, 109.

12. El verbo ἐκφεύγω aparece también en Hch 16, 27; 19, 16; Rom 2, 3; 2Cor 11, 33; 1Tes 5, 3; Heb 2, 3; 12, 25. En todos ellos su significado es «escapar, librarse de algo», «evitar algún castigo». Sólo en Rom 2, 3, donde se habla explícitamente de juicio de Dios, se podría traducir por «no ser condenado», aunque en realidad se trata de «evitar» el juicio condenatorio de Dios.

por evitar la condenación, sería algo contrario al modo habitual que tiene él de comportarse. En el evangelio de san Lucas, cuando se dirige a los que han creído en su palabra, a sus discípulos, Jesús lo hace siempre con palabras de consuelo y aliento, prometiéndoles la participación en el reino celeste[13]. Por el contrario, las expresiones de juicio y castigo o los avisos del gran peligro que se les viene encima están dirigidos a los no creyentes, a los judíos perversos de su generación, de modo especial a los fariseos[14]. Y de hecho, éste es también su modo de proceder en el denominado discurso apocalíptico, si ponemos entre paréntesis el logion contenido en Lc 21, 36.

Según afirman explícitamente los otros dos sinópticos, Jesús pronuncia el discurso para sus discípulos (Mt 24, 1-3; Mc 13, 1-3). Aunque esto no aparezca formulado abiertamente en la versión lucana, es fácil deducir de un detalle de la narración que también aquí son ellos los destinatarios. En su discurso, Jesús anuncia a sus oyentes que tendrán que sufrir futuras persecuciones a causa de su nombre, es decir, por ser sus seguidores (v. 12-19). Es el grupo de los discípulos, pues, el que se oculta tras el pronombre personal de segunda persona (Lc 21, 8.9.12...). Teniendo en cuenta el dato que acabamos de destacar, también Jesús mantiene en este discurso una clara separación entre sus seguidores y los incrédulos. A éstos van dirigidas las palabras de amenaza y castigo (v. 20-26), mientras que los discípulos reciben, una vez más, consuelo y aliento (v. 18-19.28-31). ¿No es llamativo que Lc 21, 36 sea la única excepción a este comportamiento de Jesús? Éste es un dato más que pone de manifiesto la dificultad de la exégesis que se empeña en leer este dicho a la luz de la interpretación escatológica del último discurso de Jesús durante su ministerio público.

Existe, no obstante, un grupo de estudiosos que intentan reforzar la interpretación que estamos criticando apelando al sustrato semítico de la tradición evangélica. Según ellos, la expresión del v. 36 es un hebraísmo, cuyo significado sería no ser condenado, es decir, recibir una sentencia favorable. He aquí, por ejemplo, el razonamiento del P. Joüon:

> «Σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου literalmente «mantenerse de pie delante del Hijo del hombre». Es un hebraísmo que significa 'mantenerse'; aquí prácticamente no sucumbir, no ser condenado, puesto que el Hijo del hombre viene a juzgar. Se puede cotejar el Sal 5, 6 *lô yityassebu hôl^{e}lim l^{e}nègèd ^{e}énéka* 'los insensatos no se mantendrán ante ti'»[15].

13. Lc 6, 22s; 9, 27; 10, 20; 12, 32; 18, 30; 22, 29.
14. Lc 10, 12.24; 11, 31s.50s; 13, 2-5.27; 20, 47; 23, 27-31.

La presencia de este hebraísmo, por tanto, sería una confirmación para aquellos que leen en este discurso una alusión a la venida gloriosa de Jesús como juez universal ante el que todos los hombres tendrán que comparecer y recibir la sentencia. También los discípulos ciertamente tendrán que presentarse ante él, pero para ellos la sentencia será absolutoria.

Comencemos por señalar que si esta interpretación está en sintonía con el comportamiento de Jesús de consolar y fortalecer la fe de sus discípulos, no evita las otras dificultades. Por añadidura, a pesar de que haya sido aceptada por estudiosos de talla, la debilidad de esta sugerencia es notoria. La expresión del Sal 5, 6, que los LXX tradujeron οὐ διαμενοῦσιν παράνομοι κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν σου, no hace referencia al juicio o condenación final, sino a la no complacencia divina ante los malvados, de los que el Señor retira su mirada, como afirma explícitamente el versículo anterior: «Pues no eres tú un Dios que se complace en la impiedad, ni el malvado es tu huésped» (v. 5). Es más, el verbo יצב, cuyo significado es «poner, colocar, resistir», la mayoría de las veces que aparece en los libros del Antiguo Testamento es utilizado sin ninguna connotación judicial, y cuando la tiene es debido a alguna noticia o referencia dada en el contexto[16]. En realidad, si

15. P. JOÜON, *Notes philologiques sur les évangiles*: RSR 18 (1928) 335; B. PRETE, *Vangelo secondo Luca* (Biblioteca Universale Rizzoli), Milano 1961, 497; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ^{3}1967, 134; E. DELEBECQUE, *Évangile de Luc* (CEA), Paris 1976, 133; I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 783; A. J. B. HIGGINS, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (MSSNTS 39), Cambridge 1980, 74s.

16. Este verbo hebreo, que los LXX tradujeron por ἵστημι, καθίστημι, ἀνίστημι y παρίστημι, es utilizado en el contexto de guerra o lucha contra el enemigo: Dt 7, 24; 9, 2; 11, 25; Jos 1, 5; 2Sm 23, 12; 1Cr 11, 14...; en estos casos, generalmente, los LXX eligieron ἀνίστημι. Otras veces expresa la presencia del hombre ante Dios, o viceversa, y ante el pueblo: Ex 19, 17; Dt 31, 14; Jos 24, 1; 1Sm 3, 10; 10, 19.23... La mayoría de las veces que aparece en contextos judiciales es traducido por παρίστημι: 1Sm 12, 7.16; Job 1, 6; 2, 1... Por otra parte, P. Joüon afirma en el mismo artículo que ἐπανίστημι «es tomar la posición del acusador» (p. 346). En apoyo de su afirmación hace referencia a Hch 6, 13, donde no es usado este verbo sino ἵστημι; Sal 27, 12; Job 16, 8. En efecto,

P. Joüon sugiere un sentido judicial para la expresión de Lc 21, 36 no es a causa de este supuesto hebraísmo, sino a la lectura del discurso que admite como correcta: en él se habla del juicio final.

Algunos estudiosos han intentado justificar la propuesta de P. Joüon ofreciendo otros textos del Nuevo Testamento y de la literatura judía en los que creen ver presente dicho hebraísmo[17]. Se impone un estudio para comprobar la validez de las citas propuestas en apoyo de la existencia de este hebraísmo. A nuestro entender, de las referencias bíblicas propuestas (Mt 25, 32; 27, 11; 1Tes 2, 19; 3, 13; Jud 24), sólo una es un verdadero paralelo de Lc 21, 36, y a ella dedicaremos un apartado en nuestro trabajo. Tampoco creemos que los pasajes de la literatura intertestamentaria sean equiparables a la cita lucana. En Hen 62, 7-8 leemos:

> «Pues el Hijo del hombre estaba oculto, y el Altísimo lo ha conservado ante su poder y lo ha revelado a los elegidos. Y la comunidad de los santos y los elegidos será sembrada, y todos los elegidos se mantendrán de pie ante él en ese día»[18].

Es innegable que la fórmula usada aquí es muy semejante a la que tenemos en el evangelio de san Lucas. Pero ¿hay que leer en ella una afirmación de la salvación final de los elegidos? Ciertamente el hecho de que en este capítulo del libro de Henoc se describa el juicio que realizará el Elegido de Dios sobre los pecadores y malvados, los reyes y los poderosos, parece ir en esta dirección. Sin embargo, una fórmula idéntica aparece referida a los

en estos lugares es utilizado este verbo para expresar una acción cuyo sujeto es un acusador, o mejor, testigos falsos, que son nombrados *explícitamente*. Es más, el verbo ἐπανίστημι aparece en Mt 10, 21 par acompañado de la preposición ἐπὶ; construcción que en la versión griega traduce con frecuencia la semítica קום על (2Re 16, 7; Sal 3, 2; 124, 2...), que es utilizada fuera de contextos judiciales y significa «alzarse contra», «sublevarse» (en 2Sm 18, 31 la construcción semítica es traducida por ἐπεγείρω ἐπὶ).

17. Cf., por ejemplo, E. LÖVESTAM, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lund 1963, 124 n. 2; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 783; L. AEJMELAEUS, *Wachen vor dem Ende. Die traditionsgeschichtligen Wurzeln von 1. Thess 5: 1-11 und Lk 21: 34-36* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 44), Helsinki 1985, 109s.

18. M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition. With Commentary and Textual Notes* (SVTP 7), Leiden 1985, 236, comenta la presencia de este verbo con estas palabras: «Es posible que tengamos aquí una 'traducción-variante' de un original נצב (cf. también יצב) paralelo de קום = lit. 'estar de pie', 'ser establecido'». Igual relación establece en el v. 3 (p. 235).

reyes y poderosos en otro versículo del mismo capítulo. Y evidentemente no para designar la salvación de los mismos. El texto dice: «en ese día, todos los reyes y los poderosos y los que poseen la tierra, se mantendrán de pie, y le verán...» (v. 3). Más adelante se describe así la condenación de los reyes y poderosos: «... les dará prisa para que se apresuren a salir de su presencia, y llenará de vergüenza sus rostros y las tinieblas se acumularán sobre sus rostros. Y él los entregará a los ángeles para el castigo» (v. 10s). En realidad, la expresión «mantenerse de pie ante alguien» no es un hebraísmo para designar la sentencia favorable en un juicio, sino un modo de decir que se está ante la presencia de alguien.

Algo semejante tendríamos que afirmar de 1QH 4, 21s, donde se habla de la complacencia de Dios en los justos, que permanecerán ante su presencia, es decir, que no se alejarán de los caminos del Señor:

> «Los que son según tu voluntad permanecerán en tu presencia para siempre (יעמודו לפניכה לעד) y los que marchan por el camino según tu corazón permanecerán por toda la eternidad».

Estas palabras pertenecen a un himno de acción de gracias, probablemente debido al fundador de la secta esenia. En él no se habla de juicio final ni de absolución, sino sólo de permanecer siendo miembro del grupo del verdadero resto de Israel (los esenios), los elegidos del Señor para vivir la alianza, de estar entre aquéllos que cumplen y siguen la ley de Dios.

Pero no todos los exegetas han visto en Lc 21, 36 una referencia al terrible día del juicio universal. Algunos, aun admitiendo el carácter judicial del versículo, se afanan por evitar toda referencia al juicio final. Uno de ellos es A. Salas, autor de una monografía sobre la versión lucana del denominado discurso escatológico. Después de señalar que los v. 34-36 aluden a la posibilidad de que el juicio de Jesús alcance también a los discípulos, afirma:

> «Tampoco el juicio descrito en Lc XXI, 34-36 debe asociarse necesariamente con el fin del mundo, sino que conviene situarlo en un marco histórico, idéntico al de los vv. 25-28. Jesús no piensa en —tampoco excluye— el fin del mundo. En realidad pretende tan sólo describir el juicio que tendrá lugar en el 'día de Jesús' (= 'Hijo del hombre'), en el cual Éste librará

a los fieles de la opresión de los gentiles, que lógicamente deben identificarse con los romanos... Permanecer ante el 'Hijo del hombre' no alude necesariamente al juicio escatológico. Su perspectiva es más amplia, pues abarca cuantos juicios realizará el 'Hijo del hombre' en el curso de la historia. Los fieles que en realidad *evitan* el juicio permanecen al fin del mismo unidos a Jesús, es decir, siguen integrando el 'resto' (Iglesia), ligados con el vínculo de la fe» [19].

Hemos de señalar, en primer lugar, la falta de claridad en gran parte de la argumentación que hace este exegeta a lo largo de su estudio, como se puede constatar fácilmente en este intento suyo de especificar cuál sea el juicio del que se habla en Lc 21, 34-36. Si primeramente afirma que éste consistirá en la liberación de los fieles de la opresión romana, por tanto, un hecho concreto, único, a renglón seguido incluye todos los juicios que realizará Jesús en el curso de la historia. Así, pues, ¿se habla de un acto único o de varios?

Pero incluso en el supuesto de que aquí se hable de acción judicial, no sabemos en qué expresión de Lc 21, 34-36 se apoya A. Salas para afirmar que el juicio descrito en estos versículos está dirigido sólo contra los romanos, opresores de los cristianos. Si tenemos en cuenta el versículo precedente, v. 35, en el discurso se dice algo muy distinto: todos los habitantes de la tierra serán

19. A. SALAS, *Discurso Escatológico*, 178s. Según este autor, el discurso escatológico contendría: predicción de la ruina de Jerusalén y exclusión de Israel como pueblo de Dios, que es sustituido por la Iglesia; ésta será oprimida por los gentiles y, entonces, el mismo Jesús intervendrá para juzgar a los opresores de su pueblo. La relación de esta venida de Jesús, hecho histórico, con el fin del mundo es debida a la comunidad. Y concluye: «Éste (Jesús), con su concepto 'venida del Hijo del hombre', quería significar directamente el ocaso del imperio romano, sin que le interesara el hecho histórico en sí, sino en cuanto simboliza todas las intervenciones posteriores de Jesús, la última de las cuales se realizará al fin del mundo» (p. 199). No pocas son las objeciones que pueden formularse contra esta interpretación del discurso. Sólo queremos señalar aquí dos. En primer lugar, el discurso va dirigido contra el pueblo de Israel, no contra los romanos. Por tanto, la «punta» del discurso no puede ser «el ocaso del imperio romano»; al que, por otra parte, no se alude explícitamente. En segundo lugar, en ningún pasaje del discurso se dice que la Iglesia será oprimida por los gentiles. Ciertamente se habla de un poder gentil, pero éste se ejercerá contra Jerusalén y el pueblo de Israel. También piensan que el juicio de Lc 21, 36 no se refiere a la parusía, ni al juicio final, B. PRETE, *Vangelo Luca*, 497; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, 126.

juzgados. Además, si fuera cierto que la acción judicial es contra los opresores de los fieles, ¿qué necesidad tienen éstos de evitar un acontecimiento que no sólo no les perjudica, sino que por el contrario les libera de la opresión?

Por otro lado, en ninguna parte del discurso encontramos una afirmación explícita de que los cristianos evitarán el juicio. Si la expresión «permanecer ante el Hijo del hombre» implica un acto judicial —como afirma A. Salas—, el v. 36 dice justamente que todos los discípulos serán juzgados; es decir, no evitarán el juicio. Es más, parece que él mismo reconoce que los cristianos también pasarán ante el tribunal, pues dice que éstos permanecerán integrados en la Iglesia «al fin del mismo (juicio)». Por tanto, serán juzgados, aunque superarán satisfactoriamente la prueba y, terminada ésta, permanecerán unidos a Jesús. Sin embargo, repetimos una vez más, el resultado positivo del juicio, el hecho de que no se dé una condena contra los cristianos, es algo que no se puede inferir de la frase σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Y por supuesto, aún es mucho más improbable que esta fórmula se refiera a la formación de la Iglesia, a la integración de los discípulos en el «Resto». En resumen, el razonamiento de A. Salas está carente de lógica y fundamento.

Otros estudiosos, por el contrario, ven en Lc 21, 36 una clara alusión a la salvación escatológica, pero no consideran que contenga un matiz judicial. Aquí no se habla de la comparecencia ante el tribunal de Cristo, sino de la introducción de los elegidos en el reino eterno. En un reciente estudio sobre esta perícopa, L. Aejmelaeus afirma que aquí se describe el «modo de existencia de la vida eterna de los salvados». Es más, en la expresión griega objeto de nuestro estudio cree reconocer un cierto paralelismo con 1Tes 5, 10:

> «En lo que se refiere al final de la perícopa de Lucas ya hemos hablado de la relación que tiene la expresión σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου con pasajes del libro de Henoc y Ef. Aquí se puede añadir de todas maneras que se ve una semejanza lejana del final de la perícopa con 1 Tes 5, 1-11. También la cita de Pablo acaba con una imagen en la que los cristianos tienen que ver directamente con Cristo. Pablo escribe en 1 Tes 5, 10 sobre el cumplimiento escatológico de los cristianos con una expresión típicamente suya: 'viviremos *con él*' (ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν). Ambas perícopas tienen al final

una culminación cristológica, aunque ésta sea descrita en ambos lugares con palabras e imágenes sin parecido alguno»[20].

Merece la pena destacar cómo este modo de entender el versículo final del discurso armoniza con el tono parenético de Jesús al dirigirse a sus discípulos: una vez más, volvería a recordar cuál es el premio de aquéllos que permanecen fieles en su seguimiento. Según este estudioso, pues, aquí no se hablaría de juicio, sino de salvación. A nuestro entender, ésta es la clave en la que se ha de leer el final del discurso apocalíptico. Pero es forzoso reconocer que esta promesa de salvación está formulada por san Lucas mediante una construcción griega extraña. Si aquí se alude a la existencia de los salvados en la vida eterna, ¿por qué san Lucas eligió para expresarla una fórmula tan enigmática? Locución que no tiene paralelo alguno en su evangelio. Ciertamente, a pesar de lo acertado de su intuición, el estudio del exegeta alemán no consigue despejar la oscuridad de la expresión contenida en este versículo final.

Que estamos ante una expresión singular no sólo nos lo indica la falta de paralelo, sino la misma rudeza de la construcción griega. Expresión que, después del recorrido que hemos hecho por las interpretaciones de los estudiosos, se resiste a desvelar su verdadero significado. Creemos que nuestro método de apelar al trasfondo arameo de la tradición sinóptica puede arrojar luz sobre ella hasta el punto de disipar toda oscuridad.

2. *El trasfondo semítico del verbo ἵστημι*

Hace algunos años, el estudioso norteamericano M. Silva dedicaba un artículo, breve resumen de su tesis doctoral, al estu-

20. L. AEJMELAEUS, *Wachen vor dem Ende*, 128. Véase también, por ejemplo, H. A. W. MEYER, *Critical and Exegetical Handbook to the Gospels of Mark and Luke*, trans. by R. E. Wallis, revis. by W. P. Dickson, en H. A. MEYER (ed.), *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, trans. revis. and ed. by W. P. Dickson-W. Stewart, II, Edinburgh 1883, 301; I. KNABENBAUER, *Commentarius in Quatuor S. Evangelia Domini N. Iesu Christi, III: Evangelium secundum Lucam* (CSS), Parisiis 1896, 364; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg ³1955, 315; J. ZMIJEWSKI, *Die Eschatologiereden*, 290; C. L. MORRIS, *The Gospel according to St. Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Grand Rapids 1974, 301; J. DUPONT, *Les Trois Apocalypses synoptiques*, 141.

dio del influjo semítico en un área específica del griego del Nuevo Testamento: los préstamos semánticos en su vocabulario. M. Silva comienza su estudio con estas palabras:

> «Es un hecho aceptado que el Nuevo Testamento surgió en una comunidad bilingüe o multilingüe cuya lengua nativa fue arameo (según algunos hebreo), pero que usó el griego, la lengua comercial de entonces, en una amplitud considerable. Además, es reconocido que los LXX, con su característico color semitizante, fue muy familiar a los escritores del Nuevo Testamento. Se puede admitir que este doble trasfondo dejó su huella en el griego del Nuevo Testamento. Este influjo habría consistido en una interferencia en la fonología (escondida, sin embargo, en la ortografía estandarizada), la gramática y el vocabulario de la lengua»[21].

En efecto, la influencia de la lengua semítica en el griego neotestamentario puede ser reconocida sin grandes dificultades en la fonología y la gramática. Por lo que se refiere al vocabulario, como este mismo autor señala en su artículo, la tarea es bastante más compleja. Uno de los motivos que dificultan el percibir con facilidad este influjo semítico en el campo semántico de ciertos vocablos es el hecho de que éste suele producirse, generalmente, en las voces con una predisposición natural: es decir, que la extensión de su campo semántico parece derivarse de la misma evolución de la lengua griega. Otras veces, sin embargo, los efectos producidos por la lengua semítica que es afirmada en el trasfondo del griego del Nuevo Testamento son llamativos y claramente detectables; nos referimos a los errores de traducción: ante un término polivalente, el traductor eligió un valor equivocado. Pero, a nuestro entender, podemos encontrar términos griegos donde se pueden percibir ambos modos de influencia. En efecto, en los escritos neotestamentarios, podemos encontrar vocablos a los que se les concede una gran variedad de significados, pero que no todos pertenecen a su campo semántico, no todos pueden ser incluidos entre sus valores lingüísticos; mientras es lícito considerar un cierto significado como «préstamo semántico», se tiene que hablar de auténtico «error de traducción» cuando nos referimos a

21. M. SILVA, *Semantic Borrowing in the New Tetament*: NTS 22 (1975-76) 104. La tesis doctoral, presentada en la Universidad de Manchester en 1972, se titula: *Semantic Change and Semantic Influence in the Greek Bible*.

otro valor. Creemos que un buen ejemplo de este tipo de vocablo en ambiente bilingüe es el verbo ἵστημι; del que nos vamos a ocupar por ser uno de los términos claves del logion de Lc 21, 36. Al mismo tiempo, el estudio realizado confirmará las palabras de M. Silva acerca del doble trasfondo bilingüe del Nuevo Testamento: las lenguas que se hablaban en Palestina y la versión de los LXX.

Como puede constatarse en cualquier vocabulario del griego del Nuevo Testamento, ἵστημι posee principalmente estos diferentes valores: «colocar, establecer», cuando funciona como transitivo, y «estar o ponerse en pie», «pararse», cuando es intransitivo[22]. Los LXX utilizaron frecuentemente este verbo griego para traducir עמד y קום, que son las voces semíticas poseedoras de los valores que acabamos de nombrar[23]. Ahora bien, el campo de significación de estos dos verbos semíticos es mucho más amplio y complejo de lo que se consigna en los diccionarios y vocabularios. En principio, no siempre conllevan la idea de «estar o ponerse *en pie*», sino pueden significar simplemente «estar», «colocarse». Pero también poseen los valores «presentarse», «venir a estar», «llevar», «venir». Antes de atestiguar todos estos valores, permítasenos una observación. Aunque hagamos referencia al hebreo עמד, nuestra atención se centra en el קום arameo, pues es el verbo que suponemos detrás del ἵστημι de Lc 21, 36.

Nuestro primer texto, un buen testimonio de cómo קום posee los diferentes valores que acabamos de enumerar, ha llegado hasta nosotros en dos versiones diferentes: una en el *Bere'sît Rabbâ*, la otra en el Talmud palestinense. La versión que consignamos a continuación es la citada en primer lugar:

22. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis ³1961, 622-624; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Grand Rapids 1963, 307s; W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adap. by W. F. Arndt-F. W. Gingrich-F. W. Danker, Chicago-London ²1979, 381s.

23. E. HATCH-H. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897, 689-692. Para los distintos significados de los verbos semíticos, W. GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. by S. Prideaux Tregelles, Grand Rapids 1949, 637s. 727s; L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, 712s. 813-833; E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum*, Roma 1971, 147-149.

«Diocleciano el rey apacentaba cerdos en Tiberíades. Cuando venía a la escuela de Rabbí, los chicos salían y lo maltrataban (golpeaban). Después de días fue hecho rey. Bajó y se instaló en Paneas, y envió edictos a Tiberíades al atardecer de la víspera del sábado. Decía: 'Ordeno que los rabinos de los judíos se presenten ante mí (אנא קליון דיהון רבני דיהודאו קיימין קדמי) temprano en la mañana del primer día de la semana'. Ordenó al mensajero y le dijo: 'No les des los edictos sino a la puesta del sol de la víspera del sábado'. Bajó R. Samuel bar Nahmán a bañarse. Vio a Rabbí, que estaba delante de la escuela (חמתיה לרבי קאים קמי סדרא), y su rostro estaba pálido. Le dijo: '¿Por qué tu rostro está pálido?' Le dijo: 'Así y así han sido enviados a mí edictos de parte del rey Diocleciano'. Le dijo: 'Ven, báñate, pues nuestro Creador hará por ti portentos'. Fueron a bañarse, y vino el argentín (= un demonio) haciendo piruetas y danzando delante de él. Rabbí quiso reprenderlo. Le dijo R. Samuel bar Nahmán: 'Déjalo, pues a veces se aparece para (hacer) prodigios'. Le dijo: 'Tu señor está en apuro, ¿y tú te ríes?' Les dijo: 'Id, comed y bebed, y haced el sábado bueno, pues vuestro Creador hará prodigios, y yo os colocaré en la mañana del primer día de la semana en el lugar que vosotros deseéis (ואנא מקים יתכון בצפרא דחד בשבא באתרא דאתון רעיין)'. A la terminación del sábado, después de la escuela, los cogió y los colocó delante de las puertas de Paneas (נסתון ואקימון קדם פילי דפניאס). Fueron y le dijeron (a Diocleciano): 'He aquí que están delante de las puertas (הא קיימין קדם פילי)'. Dijo: 'Cerrad las puertas'. El argentín los cogió y los colocó sobre la muralla de la ciudad (נסתון ואקימון על טכסא דמדינתא)...» (Gn R 63, 8).

Como se aprecia fácilmente, gracias a que el narrador ha hecho un uso frecuente de קום, este relato nos aporta una ayuda decisiva para mostrar la amplitud y la complejidad de significados que este verbo posee. En primer lugar, esta raíz aramea aparece utilizada varias veces en forma peal, y en todas ellas no denuncia contener la menor idea de «levantarse» o «estar de pie», sino posee sencillamente el significado de «estar» o «colocarse, ponerse», que es el ingresivo de «estar». De hecho, así lo hemos traducido nosotros. Que no hemos obrado arbitrariamente, lo corrobora una de las variantes de la versión que tenemos en el Talmud palestinense: en ella se dice lo mismo que en la versión del *Bere'sît Rabbâ*, pero utilizando היה en lugar de קום. He aquí la variante a la que aludimos:

«Diocleciano era pastor de cerdos. Lo maltrataban los muchachos de R. Judá el Príncipe. Fue hecho rey. Bajó a Paneas, envió carta a los rabinos: 'Estad junto a mí (תיהוון גביי) a la salida del sábado (= al terminar el sábado) al punto'» (*jTerûmôt* 46b, c).

En consecuencia, no es extraño que la forma causativa activa (afel) de este verbo exprese la idea de «llevar», «colocar»; es decir, «hacer que una persona o cosa esté en determinado sitio». De nuevo, cuando hemos traducido de esta manera, no lo hemos hecho sin fundamento alguno. Así lo prueba otra variante de la versión contenida en el tratado *Terûmôt*, donde este valor no es expresado mediante la forma causativa de קום sino con el verbo arameo que significa propiamente «llevar»: טען. El texto del Talmud dice:

«El argentín les dijo: '¿Qué hacen los rabinos?' Le contaron lo sucedido. Les dijo: 'Bañaos, pues vuestro Creador hará prodigios en la terminación del sábado'. Los llevó (טען יתהון) y los introdujo (en la ciudad)» (46b, c).

El texto siguiente, tomado del Targum de la Crónicas, vuelve a mostrar cómo el verbo קום no siempre tiene que conllevar la idea de «estar o ponerse en pie», sino simplemente la de «estar», «colocarse». Dice así:

«Y (Salomón) se colocó (וקם) delante del altar de Yahvé, ante la asamblea de Israel, y extendió sus manos en oración. Porque Salomón había hecho un estrado de bronce y lo había puesto en medio del atrio... Y se colocó (וקם) sobre él y se arrodilló sobre sus rodillas, frente a toda la asamblea de Israel» (Targ 2Cr 6, 12s).

Si bien es cierto que la primera vez que aparece se puede leer en él una referencia a un «estar o ponerse en pie», esto es imposible en el segundo caso. Puesto que el texto no dice lo contrario, hemos de suponer que Salomón seguía de pie; luego, ¿cómo va a ponerse en pie si ya lo estaba? Pero, aunque no existiera la anterior referencia, tampoco entonces podríamos subrayar este matiz de «estar en pie»: ¿cómo se puede estar en pie para arrodillarse? La única solución es traducirlo por «estar», «colocarse». Así lo hace R. Le Déaut-J. Robert en su edición de este Targum:

«Il s' y plaça donc...»[24]. Con lo cual tenemos el equivalente de un verbo de movimiento.

Ahora bien, es interesante constatar que en el texto masorético es utilizado el verbo עמד las dos veces; por tanto, tampoco éste contiene necesariamente la idea de «estar o ponerse en pie», sino expresa sólo la de «estar» o «colocarse». Idéntico valor hemos de atribuir al verbo ἵστημι, que es la voz griega que los LXX eligieron para traducir aquí el verbo hebreo.

Una vez más aparece este verbo con el mismo significado en el siguiente ejemplo, tomado también de este Targum. El texto sagrado, después de narrar el traslado del arca de la alianza a Jerusalén, dice que «la colocaron (ויציגו אתו)» en el interior de una tienda que había mandado levantar David con este propósito (1Cr 16, 1). El targumista tradujo el pasaje de la siguiente manera:

«Y llevaron el arca de Yahvé y la colocaron (ואקימו יתיה) en medio de la tienda que David había levantado para ella».

El יצג (hifil) hebreo significa simplemente «colocar, poner», sin ninguna connotación de «en pie». Luego el targumista, al utilizar el קום arameo para traducirlo, tampoco incluía esta idea en dicho verbo.

Hemos dicho que este verbo arameo —y probablemente también el hebreo— posee una riqueza de significados que no siempre se ha tenido en cuenta. Quisiéramos ahora poner de manifiesto un valor que reconocemos no haber encontrado catalogado en ninguno de los registros de los léxicos que hemos utilizado, pero cuya existencia se puede constatar fácilmente en la literatura rabínica. Nos referimos al significado «venir». Dejemos hablar a los textos.

Nuestro primer texto lo hemos tomado del *Bereʿšît Rabbâ*. Para descubrir este valor nos será de gran ayuda el hecho de que el narrador ha utilizado dos verbos arameos distintos para referirse a la misma acción. Dice así:

24. R. LE DÉAUT-J. ROBERT, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1) I: Introduction et traduction* (AnBib 51), Rome 1971, 115.

«Ulla ben Qosher fue buscado por la autoridad. Se levantó y huyó junto a R. Yehoshua ben Leví a Lud. Envió un agente detrás de él. Se ocupó de él R. Yehoshua ben Leví (= le habló) y lo convenció. Y le dijo: 'Es mejor que sea matado este hombre (= tú) y no que hagan daño a la comunidad por la culpa de él'. Le hizo caso y se entregó a ellos (= a la autoridad romana). הוה קם משתעי אליהו בהדיה. Cuando hizo esto, no vino a él (לא אתא לגביה). Ayunó por tres días, y se le apareció» (Gn R 94, 9).

¿Cómo traducir la frase que hemos dejado en su lengua original? Creemos que la presencia del verbo אתא que expresa la acción de movimiento «venir» hace inevitable que confiramos idéntico significado al קום arameo. Por tanto, deberíamos traducirla del modo siguiente: «solía venir a hablar Elías con él». Pero este texto no es un ejemplo aislado.

En el Talmud palestinense tenemos otros pasajes donde aparece el verbo קום, pero en contextos donde resulta imposible concederle uno de los significados que recogen habitualmente nuestros léxicos: «estar en pie, levantarse, permanecer». Sin embargo, la narración resulta diáfana si traducimos este verbo con un valor de movimiento. Baste como muestra la cita siguiente.

«Un hombre vino a su compañero (קם עם חבריה) en la calle. Le dijo: 'Dáme la copa que hay para mí junto a ti (= la copa mía que tienes)'. Le dijo: 'Dáme el dinero que hay para mí junto a ti'» (*jQuiddûsîn* 64a)[25].

Pero incluso el verbo hebreo עמד parece poseer este valor de movimiento. Al menos hay que reconocer que concediéndole el valor de «venir» algunos textos adquieren toda su expresividad. Al narrar el traslado del arca de la alianza a Jerusalén, el autor sagrado hace una detallada relación de los preparativos organizados por el rey David para este acontecimiento. En el párrafo donde se consignan las disposiciones referentes a la música leemos:

«Y dijo David a los jefes de los levitas que colocaran (TM: להעמיד; LXX: στήσατε) a sus hermanos los cantores, con todos los instrumentos de acompañamiento, salterios, cítaras y címbalos... Y los levitas colocaron (TM: ויעמידו; LXX: ἔστησαν) a Hemán, hijo de Joel, y...» (1Cr 15, 16-17).

25. Sobre estos valores de los verbos עמד y קום pueden verse otros textos en las p. 195-201 del capítulo cuarto.

Según la traducción ofrecida, que aparece en nuestras versiones modernas y se ajusta perfectamente a los valores recogidos en cualquier diccionario de hebreo, el encargo que David dio a los levitas fue colocar a los cantores con sus instrumentos en algún lugar. Con otras palabras, de esta lectura parece necesario deducir que los cantores estuvieron fijos en un lugar determinado a la espera de la llegada del arca. Sin embargo, la continuación del relato se opone claramente a esta recomposición de lo sucedido: los cantores iban en la procesión junto al arca (v. 27). ¿Qué valor, pues, hemos de dar aquí al verbo עמד? Creemos que la traducción aramea del Targum puede sernos de gran utilidad. Y recuérdese que עמד, raíz que no existe en arameo, fue traducida generalmente por קום; ambos verbos tenían ya en hebreo un campo semántico similar. Pues bien, el Targum dice:

«Y dijo David a los jefes de los levitas que hiciesen subir/acudir (לאסקא) a sus hermanos... Y los levitas hicieron venir/presentarse (ואוקימו) a Hemán...»

El paralelismo existente entre ambas acciones requiere que el verbo קום tenga aquí un valor de movimiento, a semejanza de סלק, que significa «subir, venir, acudir». Y así lo hemos traducido. Ahora bien, a la luz de este dato, podemos suponer que el escriba leyó en el verbo hebreo estos mismos valores; es decir, que también hay que entender עמד como verbo de movimiento. En efecto, si traducimos de esta manera, el texto sagrado no sólo posee un correcto sentido, sino que armoniza perfectamente con el resto del relato:

«Y dijo David a los jefes de los levitas que hiciesen venir/presentarse a sus hermanos los cantores... Y los levitas hicieron venir/presentarse a Hemán...»

Los mismos fenómenos, es decir que קום y עמד son sinónimos y pueden significar «presentarse/venir», aparecen de nuevo en el ejemplo que traemos a continuación. Leemos en el Targum del primer libro de las Crónicas que los hijos de Leví, es decir, los levitas, tienen asignado un lugar en el servicio del santuario,

«y para presentarse/acudir (T: ולמקם; TM: ולעמד; LXX: τοῦ στῆναι) cada mañana para glorificar y alabar delante de Yahvé; e igualmente a la tarde, y en todo momento en que son ofrecidos holocaustos ante Yahvé» (23, 30).

Nuestro último ejemplo pertenece también al Targum de Crónicas. El texto hebreo, que es bastante confuso, como puede apreciarse por la traducción libre que ofrecen nuestras versiones modernas, fue traducido por el targumista del modo siguiente:

«Y esto era poco a tus ojos, oh Dios, y has hablado de la casa de tu siervo para el mundo venidero, y me has hecho digno de (o, me has hecho ver que) estar en el número de los poderosos (ואחזייתני למקם בסדר גבריא) ¡Oh Yahvé Dios!» (Targ 1Cr 17, 17)[26].

Nótese, una vez más, que tampoco aquí קום connota la idea de «en pie», sino la del simple «estar». Pero queremos llamar la atención sobre la existencia de una variante en Lc 21, 36, que posee el interés de reflejar esta construcción aramea. Parte de los testigos leen καταξιώθητε, «seáis dignos», en lugar de κατισχύσητε. Esta pasiva, que armonizaría perfectamente con σταθῆναι, entraña otra ventaja: la de poner en evidencia la acción divina. Es Dios quien hará dignos de escapar de las cosas futuras a los discípulos y de llevarlos ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Es a Él, pues, a quien se dirige la vigilante oración de los discípulos, y Él quien, oyendo sus súplicas, les mantendrá en la fe y les concederá la salvación definitiva.

3. *El verbo ἵστημι en el Nuevo Testamento*

El ἵστημι de Lc 21, 36 no es el único caso del Nuevo Testamento en que cabría sospechar la influencia de los verbos semíticos que acabamos de analizar. Existen en los evangelios y en los

26. Véase la traducción ofrecida por R. LE DÉAUT-J. ROBERT, *Targum des Chroniques*, 80. En la nota 12 justifican la traducción que hemos dado: «'tu m'as rendu digne de, apte à' (d'après le sens du Peal: pointed out, fit for, prepared)». Para este valor de חזי cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1903, 43.

Hechos de los Apóstoles abundantes ejemplos donde aparece un uso anómalo de esta voz griega. Y recuérdese que, en parte, estos valores «semitizantes» son sólo una ligera extensión de su campo significativo; por ejemplo, su valor «estar», sin connotación alguna de «en pie»[27].

Encontramos un testimonio claro de este significado en la parábola de los obreros de la viña (Mt 20, 1-16). El relato describe cómo el amo de la viña salió a contratar jornaleros varias veces, y otras tantas encontró hombres que estaban ociosos en la plaza. Se alude aquí a la costumbre oriental del contrato laboral: los trabajadores que buscan trabajo suelen acudir a la plaza pública, adonde se dirige el contratista en demanda de mano de obra. Mientras aguardan ser contratados para la jornada laboral de aquel día, los hombres pasan el tiempo charlando entre sí. Pues bien, el evangelista ha utilizado dos veces el participio ἑστῶτας para describir la situación de aquellos hombres (v. 3.6). Si el verbo conserva aquí el significado atribuido generalmente por los estudiosos, el narrador nos estaría diciendo que aquéllos estuvieron de pie hasta que obtuvieron el contrato. Y nada más lejos de la realidad. Como comenta J. Jeremias, buen conocedor de las costumbres orientales, «ἑστῶτας tiene aquí el sentido débil de 'estarse', como en Jn 1, 26; 18, 18; Mt 13, 2. Ningún oriental *está de pie* largas horas en la plaza del mercado. Están sentados en el mercado sin hacer nada y charlando»[28]. Este simpático ejemplo

27. H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Grek-English Lexicon, with a Supplement 1968*, Oxford [9]1976, 841 consignan para el griego clásico y helenístico los mismos valores que hemos visto recogidos en los diccionarios del griego del Nuevo Testamento. No obstante, estos estudiosos señalan que a menudo ἵστημι viene a ser una forma fuerte de εἰμί; es decir, que no contiene ninguna connotación de «en pie» (p. 713). A nuestro entender, en el Nuevo Testamento esta peculiaridad se ha desarrollado y afianzado bajo la influencia de las lenguas semíticas. Por otro lado, el colorido semitizante es más visible en locuciones que responden a un esquema raro en griego y frecuente en hebreo o arameo; locuciones en que intervienen dos o más palabras.

28. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Biblia y Kerygma 3), trad. por F. J. Calvo, Estella 1970, 168. Cf. también, P. JOÜON, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique* (VSal 5), Paris 1930, 122. Para un estudio de la parábola véase, por ejemplo, en la misma obra de J. Jeremias p. 168-171; J. DUPONT, *La parabole des ouvriers de la vigne (Matthieu XX, 1-16)*: NRTh 79 (1957) 785-797; G. DE RU, *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*: NT 8 (1966) 202-222; J. D. M. DERRETT, *Workers in the Vineyard: A Parable of Jesus*: JJS 25

es ciertamente anecdótico. No obstante, no todos los usos extraños de ἵστημι son de la misma categoría. Algunos de ellos han sido cargados de un alto contenido teológico. Sin embargo, a nuestro entender, estos usos anómalos de la voz griega pueden explicarse perfectamente sin necesidad de recurrir a profundas razones teológicas; basta con tener en cuenta el probable influjo del קום arameo. Por la importancia que tiene para nuestra argumentación, estudiaremos algunos textos del Nuevo Testamento que parecen apoyar la interpretación que hemos denominado judicial, es decir, que el verbo ἵστημι es un término jurídico usado para referirse al juez que da sentencia o al reo que recibe una sentencia favorable.

a) *Esteban y el Hijo del hombre (Hch 7, 55s)*

En los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles tenemos recogidos los primeros esfuerzos de los cristianos por mostrar a sus contemporáneos judíos cómo Dios había cumplido sus promesas en su siervo Jesús. Uno de los más vivos en este diálogo fue Esteban, que por la habilidad en su discurso fue pronto objeto de las insidias de los judíos, las cuales abocaron en su apresamiento y condenación a muerte. San Lucas, después de referir el largo discurso de defensa que Esteban realizó ante el Sanhedrín, introduce el relato de su lapidación con estas palabras:

> «Pero él (Esteban), lleno del Espíritu Santo, miró fijamente al cielo y vio la gloria de Dios; y dijo: 'Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está en pie (ἑστῶτα) a la diestra de Dios'» (Hch 7, 55s)[29].

Que un cristiano confiese a Jesús a la diestra de Dios Padre no es nada extraño; semejante afirmación está presente a lo largo

(1974) 64-91; A. FEUILLET, *Les ouvriers envoyés à la vigne (Mt. XX, 1-16). Le service désintéressé et la gratuité de l'alliance*: RThom 79 (1979) 5-24.

29. Encontramos el participio ἑστῶτα traducido por «estar en pie» en todas las versiones españolas más populares: E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Sagrada Biblia* (BAC 1), Madrid 1955; J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén». Edición Española*, Bilbao 1970; L. A. SCHÖKEL-J. MATEOS, *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975.

de todo el Nuevo Testamento[30]. Lo singular en esta confesión del primer mártir cristiano es su formulación: Jesús *está en pie* a la diestra de Dios. No olvidemos que la fórmula tradicional es una evocación del Sal 110 y habla siempre de postura sedente. ¿Por qué Esteban introduce este cambio? A esta pregunta, se han esforzado los estudiosos en dar una respuesta satisfactoria, y en su gran mayoría lo han intentado apelando a distintas razones teológicas. En otras palabras, en nuestro texto no pocos autores han leído intenciones teológicas del autor de los Hechos de los Apóstoles o de las fuentes que utilizó. La relación de las interpretaciones que traemos como ejemplo no pretende ser exhaustiva ni detallada, sino tan sólo mostrar cómo, al no tener en cuenta las peculiaridades lingüísticas del griego del Nuevo Testamento, se pueden construir grandes teorías exegéticas sobre bases fragilísimas.

Considerando que ha sido el propio san Lucas quien deliberadamente ha cambiado el verbo κάθημαι por ἵστημι, H. P. Owen interpreta esta postura erguida del Hijo del hombre como un signo del retorno de Cristo, de la parusía: «Cristo se levanta en preparación de su parusía. El Hijo del hombre en la visión de Esteban es el Cristo que está a punto de volver»[31]. H. P. Owen fundamenta su afirmación en un «esquema de progreso mesiánico» que cree descubrir en los escritos lucanos. Consiste éste en la sucesión ordenada de seis palabras: ἔξοδος, εἰσελθεῖν, ἀναλαμβάνεσθαι, καθῆσθαι, ἑστάναι, ἔρχεσθαι. Ahora bien, si fuera verdad que este progreso existe y fue construido por san Lucas,

30. Mc 14, 62 par; 16, 19; Hch 2, 33; Rom 8, 34; Ef 1, 20; 2, 6; Col 3, 1; Heb 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; 1Pe 3, 22; Ap 3, 21.

31. H. P. OWEN, *Stephen's Vision in Acts VII 55-56*: NTS 1 (1954-55) 225. Aunque haremos otras referencias a este artículo no volveremos a citarlo a pie de página. Ofrece una interpretación semejante, pero entendiendo que aquí se habla de la realización individual de la Parusía para Esteban, entre otros, C. K. BARRET, *Stephen and the Son of man*, en W. ELTESTER-F. H. KETTLER (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen: zu seinen siebzeten Geburtstag am 10. Dezember 1964* (BNZW 30), Berlin 1964, 36-38. También hemos de incluir a A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 349; H. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (FRLANT 36), Göttingen 1938, 117, que entienden esta posición de Jesús como un estar dispuesto para ejercer su papel mesiánico en la tierra. En contra de esta opinión hemos de recordar que los Hechos de los Apóstoles no hablan jamás de que Jesús no sea aún considerado Mesías en la tierra. Jesús exaltado es ya Mesías, con poder sobre todo el universo (Hch 2, 36; 4, 27; 5, 31; etc.).

no se entiende cómo éste es infiel al mismo; es decir, cómo utiliza estos vocablos sin orden alguno. En realidad, una construcción semejante es debida no al autor sagrado, sino al propio H. P. Owen. Por otra parte, en el supuesto de que el retraso de la parusía hubiera sido un problema para san Lucas —algo que admite Owen— y que a consecuencia del mismo afirmase la no inminencia del retorno de Jesús, esta prontitud de Cristo para volver a la tierra no armonizaría bien con la teología del autor de Hechos. Como dice C. Colpe: «A la luz de la modificación que Lucas hace de la espera inminente y su traslado a la edad de la Iglesia, uno esperaría mejor que el Hijo del hombre permaneciera sentado»[32]. Un acertado comentario a esta hipótesis son estas palabras de H. E. Tödt: «no vemos ninguna posibilidad de asumir que en Hch 7, 56 el tema de la parusía esté ya presente»[33].

Otro de los autores que han intentado explicar este sorprendente cambio de postura de Cristo a la derecha de Dios ha sido R. Pesch, que ha dedicado una monografía al estudio de este pasaje de Hch 7, 55s[34]. Al parecer de este estudioso, que concede a este texto un significado central en el libro de los Hechos, la posición en pie de Jesús significaría el juicio condenatorio del pueblo de Israel por resistirse a acoger la Buena Nueva anunciada por Jesús y los primeros cristianos. Jesús-juez, puesto en pie, da su sentencia contra los judíos e indica un giro en la historia de la salvación: a partir de este momento el Evangelio pasa a los paganos:

> «El permanecer en pie del Hijo del hombre es un símbolo para confirmar el discurso de Esteban, la confirmación de la acusación, símbolo para el desarrollo del Evangelio de los judíos (hacia los paganos) querido por Dios, símbolo del cambio anunciado en la historia de la salvación»[35].

32. C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 462. En este mismo lugar alude y critica las otras teorías principales. Véase también C. K. BARRETT, *Stephen and the Son of man*, 32-34; M. GOURGES, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110: 1 dans le Nouveau Testament* (EtB), Paris 1978, 180-183.

33. H. E. TÖDT, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (NTLi), trans. by D. M. Barton, Philadelphia 1965, 305. Por otra parte, H. P. Owen parece atribuir un matiz parusiaco a la expresión «ver la gloria de Dios» (p. 225s), matiz ausente en diferentes pasajes donde se habla de ver la gloria de Dios o de Cristo (Lc 2, 9; 9, 31.32; Jn 1, 14; 2, 11; etc.).

34. Cf. R. PESCH, *Die Vision des Stephanus. Apg 7, 55-56 im Rahmen der Apostelgeschichte* (SBS 12), Stuttgart 1966. En su libro se puede encontrar un estudio de otras interpretaciones que nosotros no mencionamos (p. 26-36).

Para R. Pesch en esta visión se da la indicación de que la predicación evangélica debe dirigirse hacia Judea y Samaria y comenzar a recorrer el camino hacia los gentiles, viendo en ello un juicio punitivo contra aquel pueblo que en el designio divino debía ser el receptor e instrumento de la Buena Nueva. La función de juez que atribuye a Jesús se basa en la posición erecta indicada por el ἑστῶτα, que corresponde, según él, al juez divino decidido a condenar al pueblo elegido, como se puede constatar en Is 3, 13 y Asun Mos 10, 3[36].

En estos dos textos, ciertamente, se describe a Yahvé como dispuesto a juzgar en una posición erecta. Pero no debemos pasar por alto que no es la posición atribuida a Dios la que indica la inminencia del juicio, sino la afirmación explícita de que va a realizarlo. Por otra parte, el juicio al que se refiere el texto de Asun Mos 10, 3 va dirigido contra los paganos (cf v. 7), no contra los judíos. Por tanto, no es un exacto paralelo de Is 3, 13 y de Hch 7, 55s, según los entiende este estudioso.

Además, no pensamos que este texto tenga en el conjunto del libro de los Hechos la centralidad que le confiere R. Pesch. Al menos en el relato posterior no se le atribuye tal importancia. Tampoco nos parece que la visión de Esteban marque un giro en la predicación apostólica: el Evangelio, como sabe cualquier lector habitual de los Hechos de los Apóstoles, fue predicado a los judíos tanto en Palestina como fuera de ella durante años, incluso por san Pablo, que se consideraba enviado de Dios a anunciar la Buena Nueva a los paganos (Gál 2, 7). Por último, los textos

35. R. PESCH, *Die Vision des Stephanus*, 54. Su teoría está expuesta en el capítulo tercero (p. 38-58). Allí se encontrarán las siguientes referencias que haremos. Son de la misma opinión, entre otros, A. CASALEGNO, *Gesù e il tempio*, 190s; J. DUPONT, *«Assis à la droite de Dieu». L'interpretation du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament*, en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), Paris 1984, 244s; J. D. M. DERRETT, *The Son of Man standing (Acts 7, 55-56)*: BeO 30 (1988) 81-84.

36. A. CASALEGNO, *Gesù e il tempio*, 190s, ofrece otros textos del Antiguo Testamento en los que, según él, contienen también la misma idea de juicio o de acusación asociada a la posición erecta. Aparte de que en algunas de las citas no se alude a juicio alguno, san Lucas no habla de «ponerse en pie» para juzgar, sino que sólo dice que «está (en pie)».

aportados para apoyar la función judicial de Jesús no son decisivos. Como M. Sabbe ha puesto de manifiesto, en el Antiguo Testamento Dios se pone en pie para juzgar tanto a los judíos como a los paganos[37].

Según otros estudiosos, en Hch 7, 55s tendríamos un vestigio de la cristología más primitiva: el Jesús exaltado es concebido como un abogado, como un testigo defensor ante el trono de Dios. Dice J. A. T. Robinson:

> «Según la tradición más temprana... Jesús se dibuja a sí mismo como ocupando el papel veterotestamentario de la figura que está de pie en el juicio ante el trono de Dios para acusar o implorar por aquéllos que él representa. Esto... se refleja probablemente en Hch 7, 56, donde Esteban le ve como el Hijo del hombre *estando de pie* a la derecha de Dios, es decir, como su abogado en el juicio con sus enemigos»[38].

En principio, es altamente improbable que, si existió esta primitiva cristología, haya dejado tan pocas huellas en los escritos del Nuevo Testamento. Además, como se puede constatar en la mayoría de ellos, en el día del juicio Jesús no desempeñará el papel de abogado, sino de juez[39]. Por otra parte, aunque es cierto

37. Para una crítica más detallada de la teoría de R. Pesch véase M. SABBE, *The Son of Man Saying in Acts 7, 56*, en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BEThL 48), Gembloux-Louvain 1979, 270-277.

38. J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, 55. También, por ejemplo, F. F. BRUCE, *Commentary on the Book of the Acts. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NIC), Grand Rapids 1954, 168; M. GOURGES, *À la droite de Dieu*, 183s; C. F. D. MOULE, *The Christology of Acts*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 163s; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (TNTC 5), Grand Rapids 1980, 149. Por otra parte, H. E. TÖDT, *The Son of Man*, 274; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, trans. by R. McL. Wilson, Philadelphia 1971, 292 n. 4, sugieren la posibilidad de que esta cristología primitiva haya sido construida sobre la figura de los ángeles. Es decir, originalmente Jesús fue concebido como un ángel intercesor. La existencia de esta cristología angélica, sin embargo, es muy hipotética.

39. Mt 19, 28; 25, 31; Hch 10, 42; 17, 31; Jn 5, 27-30; 2Tes 1, 6-9; 2Tim 4, 1; etc. Por otra parte, como observa acertadamente M. GOURGES, *À la droite de Dieu*, 181, las interpretaciones jurídicas se apoyan en un modo concreto de entender el verbo ἵστημι: «un buen número de estas interpretaciones se apoyan en el hecho de que el verbo ἵστημι figura corrientemente en el vocabulario de los procesos judiciales». Y cita en apoyo de su afirmación nueve lugares de Hechos donde cree que este verbo tiene «el sentido de 'comparecer' o de 'hacer comparecer' ante una instacia judicial» (4, 7; 5, 27; 6, 13; 22, 30; 24, 20;

que se atribuye al Jesús exaltado una función de intercesión (Rom 8, 33s; Heb 7, 25; 1Jn 2, 1), jamás es asociada con una postura determinada, mucho menos con una posición erecta.

Por último, hay algunos que leen aquí un gesto de acogida: Jesús se ha puesto de pie para recibir a Esteban, para dar la bienvenida a su testigo[40]. A nuestro entender, esta interpretación es tan trivial como pintoresca, debida más a la imaginación de los críticos en su afán por explicar el ἑστῶτα que a la concepción o contexto de este pasaje u otros textos semejantes[41].

Sin embargo, toda extrañeza desaparece si consideramos que el verbo ἵστημι, a causa del influjo del sustrato semítico, no connota el matiz de «estar en pie». En Hch 7, 55s no se alude a la posición de pie, sino sólo a que Jesús está a la derecha de Dios. Es más, recientemente S. Légasse ha vuelto a recordar cómo este verbo griego en los LXX pierde su sentido original, y posee sólo «el sentido vago —bien atestiguado en griego profano— de 'estar', 'encontrarse'... Otro tanto se debe decir del NT, en el que este verbo impone raramente su matiz original»[42]. Aquí, por tanto, al igual que en la parábola de los viñadores, sólo indica la presen-

25, 10.18; 26, 6 y 27, 24, aunque en este último lugar es utilizado el verbo παρίστημι). Sin embargo, cuando leemos detenidamente los pasajes citados, observamos que el sentido o matiz judicial no surge del verbo mismo, sino del contexto, donde a veces se habla explícitamente de juicio (κρίνω: 25, 10; 26, 6) o de acusadores (κατήγορος: 25, 18). Que este verbo no connota ningún aspecto jurídico se deduce claramente del uso que se hace de él en otros pasajes no judiciales (Hch 1, 23; 2, 14; 5, 20; 6, 6; 11, 13; 17, 22; 27, 21).

40. Según H. E. TÖDT, *The Son of Man*, 303, la mayoría de los estudiosos considera esta explicación como la más apropiada. Cf., entre otros, E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris 1926, 236; K. LAKE-H. J. CADBURY, *The Acts of the Apostles. Volume IV: English Translation and Commentary*, en F. J. FOAKES JACKSON-K. LAKE (ed.), *The Beginnings of Christianity*, London 1933, 84; D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18), Nashville-New York 1973, 75.

41. Teorías semejantes, F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London 1951, 178, las califica de teorías llenas de fantasía.

42. S. LÉGASSE, *Encore ἑστῶτα en Actes 7, 55-56*: Filologia Neotestamentaria 3 (1990) 65. Conceden, entre otros, el mismo valor al verbo ἵστημι en Hch 7, 55s: C. H. DODD, *According to the Scriptures*, London 1952, 35 n. 1; C. K. BARRETT, *Stephen and the Son of Man*, 32; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús* (Biblioteca de estudios bíblicos 2), trad. por C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1974, 317 n. 70; E. RICHARD, *Acts 6: 1-8: 4: The Author's Method of Composition* (SBLDS 41), Missoula 1978, 295s; M. SABBE, *The Son of Man Sayings*, 279.

cia sin especificación alguna sobre el modo de esta estancia. En otras palabras, como entendieron los judíos y el Sanhedrín, la visión de Esteban era una manera de proclamar la glorificación de Jesús, es decir, de aquél que había sido condenado como blasfemo por las autoridades religiosas judías. Esta afirmación, escandalosa a los oídos judíos, fue la causa inmediata de su lapidación. La fórmula, por tanto, equivale a la que se repite en el Nuevo Testamento y recitamos en el Credo: «está sentado a la derecha de Dios Padre»[43].

43. Quisiéramos aludir brevemente, además de los pasajes aportados en el texto en los que se ha leído un sentido judicial, a dos citas del evangelio de Juan a las que se han atribuido un significado teológico exagerado.

1) *El testimonio de Juan el Bautista (Jn 1, 35).*

San Juan comienza la narración de la vida pública de Jesús con un testimonio público de Juan Bautista en el que afirma la mesianidad de aquél y su misión de precursor. Este testimonio, escuchado por dos de sus discípulos, será ocasión de la llamada de los primeros apóstoles (Jn 1, 19-42). El comienzo de este relato de vocación dice así: «Al día siguiente, estaba de nuevo (πάλιν εἱστήκει) allí Juan y dos de sus discípulos y vio a Jesús...» (v. 35s). Para algunos exegetas no es irrelevante el cuidado que manifiesta el evangelista al describir a Juan Bautista en una posición erecta ante Jesús. Según unos se reflejaría aquí la dignidad e importancia del testimonio que éste hace ante los discípulos; al parecer de otros el verbo griego pretende llamar la atención sobre la única posición digna que puede tenerse ante Jesús; un último grupo de estudiosos prefieren ver en esta posición un reflejo de la ansiosa espera del Mesías que Juan Bautista tiene. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (EtB), Paris ^{2}1925, 44; J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John* (ICC 29), ed. by A. H. McNeile, Edinburgh 1928, 53; R. H. LIGHTFOOT, *St John's Gospel. A Commentary*, ed. by C. F. Evans, Oxford 1956, 102; B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to St John, with Introduction and Notes*, London 1958, 23; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1962, 150. Por otra parte, J. MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento 4), Madrid 1979, 116, comentan respecto a este verbo: «(Juan) es una figura estática, al que nunca se aplican verbos de movimiento». En contra de esta afirmación véase Jn 1, 7.31.

Es difícil imaginar al escritor sagrado escribiendo con unas intenciones semejantes a las que estos estudiosos le atribuyen. Al igual que en otros textos, el verbo ἵστημι no connota la idea de «estar en pie». Dadas sus peculiaridades lingüísticas no creemos equivocarnos al concederle el valor simple de «estar», como traducen no pocas versiones modernas.

Es más, bien pudiera ocurrir que en el origen de esta noticia se hallara una tradición aramea y que el verbo griego responda a un קום con valor de movimiento, «venir». De hecho existen algunas peculiaridades en nuestro relato griego que se explicarían teniendo en cuenta este sustrato arameo: el verbo, a pesar de tener como sujeto a Juan y dos de sus discípulos, está en tercera persona de singular; la construcción ἐμβλέψας τῷ 'Ιησοῦ quizá no sea posible en griego, pues el sentido no es «mirar» sino «ver», y este verbo exigiría un complemento en acusativo.

b) *El verbo ἵστημι en un contexto judicial (Mc 13, 9; Mt 27, 11)*

Al comentar las diversas interpretaciones que se han dado a Lc 21, 36 señalábamos cómo no pocos estudiosos hacían del verbo ἵστημι un término técnico jurídico y le concedían el significado de «resistir ante el juez», «obtener una sentencia favorable». Hay dos textos sinópticos que estos exegetas consideran paralelos exactos de la expresión lucana que es objeto de nuestro estudio: Mc 13, 9 y Mt 27, 11. En efecto, en el supuesto de que Lc 21, 36 represente al Hijo del hombre como juez del universo, es decir, que el contexto sea judicial, estos dos textos sinópticos son sus paralelos perfectos, ya que en ellos es utilizada la pasiva de ἵστημι en un contexto ciertamente jurídico.

El primer texto pertenece al discurso escatológico, en concreto al pasaje en el que Jesús anuncia a sus discípulos las persecuciones que sufrirán a causa de su nombre, las cuales entran dentro del conjunto de señales que presagian o anuncian la destrucción del Templo de Jerusalén. El texto evangélico dice así:

2) *La fe de la Virgen (Jn 19, 25).*

Describiendo la escena de la cruz, el evangelista san Juan dice: «Y estaban junto a la cruz de Jesús (εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ιησοῦ) su madre...» (19, 25). Con frecuencia se ha leído en este verbo una descripción de la grandeza de ánimo de María: aguantó de pie, estuvo firme durante el suplicio de su hijo; así, por ejemplo, M. CECILIA, *The Gospel according to St John with Introduction and Annotations*, New York 1923, 341; R. STRUVE HAKER, *«Quae sola perfecte statit» (S. Albertus Magnus) (Disquisitio de voce «stabant» in Ioh 19, 25s)*, en *Maria in Sacra Scriptura. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati. Vol. V: De Beata Virgine Maria in evangelio S. Ioannis et in Apocalypsi*, Romae 1967, 225-233; y en muchos de los libros cuyo objetivo es alimentar la devoción mariana, por ejemplo, O. R. VASSAL-PHILIPS, *The Mother of Christ; or the Blessed Virgin Mary in Catholic Tradition, Theology, and Devotion*, New York 1920, 121s; F. SUÁREZ, *La Virgen Nuestra Señora* (Patmos 60), Madrid ^{4}1961, 325s.

A nuestro entender la presencia del verbo griego no es el resultado de la voluntad expresa del evangelista de representar a María *en pie* junto a la cruz, dato que carece de importancia. La intención de san Juan al mencionar explícitamente la presencia de la madre de Jesús en la ejecución de su hijo, es poner de manifiesto la fe de María. Fe de categoría muy superior a la que manifestaron los discípulos y amigos de Jesús, de los que san Lucas dice: «Todos sus conocidos... estaban a distancia» (23, 49). Al acudir junto a la cruz de aquel que había sido ajusticiado como blasfemo, ella confesaba la inocencia de su hijo, le reconocía como Señor y enviado de Dios.

«Os entregarán a los sanhedrines y seréis azotados en las sinagogas y seréis puestos de pie (σταθήσεσθε) ante gobernadores y reyes a causa de mí» (13, 9).

Ciertamente, la presencia del verbo ἵστημι aquí origina una fuerte estridencia en el texto, como se puede apreciar en la traducción literal que hemos ofrecido. No es extraño que los traductores hayan suavizado la rudeza del texto griego por medio de un «compareceréis», que, aunque no es una traducción exacta del futuro pasivo de ἵστημι, hace mejor sentido. Es evidente que el contexto judicial del pasaje ha influido decisivamente en la elección de este término español[44]. Sin embargo, es posible otra traducción libre de toda estridencia y sin salirse de la literalidad del texto sagrado.

Recordemos que al aducir los ejemplos de textos arameos que mostraban el amplio campo semántico del verbo קום, aparecía usado varias veces en el relato del rey Diocleciano. Los valores que atribuíamos a este verbo eran confirmados por otra versión del mismo relato conservada felizmente en uno de los tratados del Talmud de Jerusalén. Con su ayuda mostrábamos cómo este verbo en forma peal posee los valores «estar, colocarse, ponerse», y cómo la forma afel, consecuentemente, puede ser traducida por «colocar, trasladar, llevar (= hacer que una persona o cosa esté en determinado sitio)». Por tanto, la forma causativa pasiva puede utilizarse para expresar la idea de «ser colocado, trasladado, llevado».

Si suponemos que el futuro pasivo de Mc 13, 9 es la traducción servil de un קום arameo en causativa pasiva, el texto original diría: «seréis colocados/llevados ante gobernadores...» No se piense que este modo de proceder es un medio más o menos ingenioso de diluir la dificultad. De hecho, las variantes de los otros dos sinópticos confirman la traducción que hemos ofrecido. Tanto san Mateo como san Lucas afirman lo mismo que la versión de san Marcos, pero en mejor griego: «seréis llevados

44. J. MATEOS, *Marcos 13*, 249 concede al verbo este matiz jurídico cuando afirma: «La forma verbal σταθήσεσθε es pasiva-factitiva, 'os harán comparecer', equivalente de 'entregar', que significa 'hacer comparecer ante un tribunal en calidad de reo'».

(ἀχθήσεσθε) ante gobernadores...» (Mt 10, 18); «siendo conducidos (ἀπαγομένους) ante reyes y gobernadores...» (Lc 21, 12)[45].

Así pues, aunque aquí es utilizado en un contexto judicial, ἵστημι no expresa la idea de «resistir ante el juez», «recibir una sentencia favorable», sino la de «ser llevado» a juicio, ser puesto ante un tribunal. Es más, la expresión está dentro de una amenazadora profecía de Jesús. Es decir, aquí no parece que se hable de un resistir o salir absuelto de un juicio, sino todo lo contrario (cf. Mc 13, 12s par). Por otra parte, no hay que olvidar que el sentido judicial no se deduce de la presencia de este verbo, o sea, no es una característica suya. Si le atribuimos este matiz es porque el contexto del relato nos obliga a ello.

Un ejemplo idéntico a éste tenemos en el relato del juicio de Jesús ante Poncio Pilato, según la versión del evangelista san Mateo. Al día siguiente de su prendimiento, concluido el juicio del Sanhedrín y pronunciada la sentencia de condena, Jesús fue conducido ante Pilato para que el poder romano confirmara dicha sentencia y se llevara a cabo la ejecución. Al comienzo del relato leemos:

> «Llegada la mañana, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo celebraron consejo contra Jesús para darle muerte, y habiéndole atado, le llevaron y le entregaron al procurador Pilato» (Mt 27, 1-2).

Esta información, sin embargo, no introduce el juicio ante el procurador romano. El evangelista, dejando en suspenso esta narración, prefiere referir en ese momento los remordimientos y el suicidio del apóstol traidor (v. 3-10). Concluido este relato se ve obligado a recoger el hilo del relato comenzado en los v. 1-2,

45. Otro texto donde ἵστημι es utilizado en lugar de un verbo de movimiento es Hch 10, 30, donde el narrador pone en boca del centurión Cornelio la siguiente descripción de la aparición angélica: «Hace tres días, a esta misma hora, estaba orando en mi casa, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου con vestidos resplandecientes...» A esta frase correponde una del v. 3, donde es el mismo san Lucas quien narra la aparición: «(Cornelio) vio en una visión claramente, como hacia la hora de nona del día, un ángel de Dios venía a él (εἰσελθοντα πρὸς αὐτὸν) y le decía...» Como se puede observar, al ἔστη del v. 30 corresponde exactamente el εἰσελθοντα del v. 3. Creemos que este paralelismo no sólo manifiesta que este verbo griego no contiene el matiz de «en pie», sino incluso parece expresar una idea de movimiento.

y lo hace con una frase que es un calco de la que tenemos en Lc 21, 36:

«Y Jesús fue puesto de pie ante el procurador (ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος), y el procurador le preguntó diciendo...» (v. 11).

Esta pasiva de ἵστημι, de una enorme rudeza, recuerda inmediatamente la de Mc 13, 9. En realidad es un paralelo exacto de ella. Y una vez más, podemos obtener una traducción carente de la más leve violencia si tenemos en cuenta el influjo de las lenguas semíticas en el griego de los evangelios. Apelando, en efecto, al sustrato arameo que se esconde tras el verbo griego que estamos estudiando, tendríamos una traducción correcta, siendo fieles al texto que se nos ha trasmitido: «Jesús fue llevado/colocado ante el gobernador...» Una vez más, encontramos una confirmación de esta lectura en las variantes sinópticas. San Lucas ha recogido la misma información en su evangelio, pero curiosamente ofrece una formulación distinta: «Y levantándose todos ellos, le llevaron ante Pilato (ἤγαγον αὐτον ἐπὶ τὸν Πιλάτον)» (23, 1). Como se puede observar, esta frase viene a decir lo mismo que afirma Mt 27, 11 con su ἐστάθη, pero en una redacción mejor.

Este texto nos suministra otro dato interesante. Señalabamos anteriormente, al reseñar la hipótesis de los estudios que ven en el verbo ἵστημι un valor jurídico, cómo lo traducían por «resistir ante el juez», sobreentendiendo una referencia a la obtención de una sentencia favorable. Creemos que este texto no sólo cuestiona ese valor jurídico, sino que niega rotundamente el resultado positivo que atribuyen de forma gratuita estos exegetas a dicho verbo: el relato del juicio ante Pilato se concluye con la condena a muerte de Jesús.

c) *Una variante interesante (Hch 6, 5s)*

Como una prueba más de que este verbo griego no contiene en sí ningún significado técnico jurídico, traemos un último ejemplo del Nuevo Testamento. Ciertamente es de una gran importancia para nuestro estudio, pues una vez más aparece el verbo ἵστημι usado en pasiva en una construcción idéntica a la de Lc 21, 36.

El libro de los Hechos de los Apóstoles, al narrar los primeros éxitos de las predicaciones apostólicas, alude a las complejas situaciones que se derivaron del crecimiento de la comunidad cristiana. Algunas de estas dificultades dieron lugar a la creación de un ministerio eclesial que ha llegado hasta nuestros días: el diaconado. El relato de la elección de los siete primeros diáconos tiene una variante textual de un gran interés.

«Pareció bien la propuesta a toda la asamblea y escogieron a Esteban... Los presentaron a los apóstoles (οὓς ἔστησαν [D p sy: οὗτοι ἐστάθησαν] ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων)» (Hch 6, 5s).

La variante, que nos ha llegado en los testigos más aramaizantes, introduce una pasiva que equivale al impersonal aoristo activo. La traducción literal, teniendo en cuenta lo que hemos afirmado anteriormente, sería: «fueron colocados/llevados ante los apóstoles». Pero obsérvese que esta construcción, al no estar en un contexto jurídico, tampoco posee ninguna connotación judicial. En efecto aquí se habla de que fueron conducidos a los apóstoles para que éstos confirmaran la elección hecha por la comunidad.

* * *

Creemos que, tras el estudio realizado del verbo ἵστημι, podemos concluir que su significación judicial no se impone en absoluto. En Lc 21, 36, atendiendo únicamente a este verbo, no es forzoso leer la idea de «resistir ante el juez», «recibir una sentencia favorable». Después del estudio lingüístico realizado y de los ejemplos paralelos aducidos, deberíamos traducir σταθῆναι por «ser llevados/colocados».

El matiz jurídico que muchos estudiosos han supuesto en el verbo, repetimos una vez más, es una consecuencia de leer en este discurso de Jesús un anuncio del fin del mundo y del juicio final de todos los hombres; verdaderamente no es un significado propio de esta voz griega. En otras palabras, si se ha visto en este lugar una descripción del Hijo del hombre como juez, ante el que habrán de comparecer todas las naciones de la tierra, no es debido a que se afirme explícitamente en el texto, sino a la interpretación que estos estudiosos han dado del v. 27, donde han creído reconocer una afirmación clara de la segunda venida de Jesús y, por tanto, del juicio final. Ciertamente no está dentro de nuestro objetivo verificar la solidez de los argumentos de la inter-

pretación escatológica de este discurso de Jesús, aunque ya hemos señalado que la afirmación contenida en el v. 27 permite varias lecturas. Y aun admitiendo que en los v. 25-27 se hable del fin del mundo y de la vuelta definitiva de Jesús, hay que tener en cuenta que los v. 31s resitúan el discurso en una perspectiva histórica concreta y no muy distante del momento en que Jesús pronunció estas palabras. En todo caso, creemos que nuestro estudio apoya suficientemente nuestro rechazo de esta explicación judicial de Lc 21, 36. Y frente a la debilidad de las bases lingüísticas ofrecidas por los exegetas que defienden esta traducción del verbo σταθῆναι, creemos que la nuestra es de mayor solidez y objetividad.

4. *La preposición* ἔμπροσθεν *y su trasfondo semítico*

Los gramáticos suelen agrupar una serie de voces griegas bajo el título de «preposiciones impropias», llamadas así porque originariamente, en una etapa anterior de la historia de la lengua, fueron adverbios. En el Nuevo Testamento, su frecuencia y variedad frente a las antiguas preposiciones, según M. Zerwick, se debe principalmente a dos razones: la tendencia a preferir una expresión más amplia y la uniformidad de su construcción: la mayoría de ellas siempre rigen genitivo[46]. Ἔμπροσθεν es una de ellas. Al decir de los estudiosos, su significado propio es «ante», «delante de», en el sentido espacial. Aunque casi siempre es éste su valor, no se puede afirmar que sea su significado exclusivo. Por el contrario, el campo semántico reflejado en la versión de los LXX y el Nuevo Testamento es mucho más amplio. Esta variedad de significados se debe en no pequeña medida a la influencia de las preposiciones semíticas que traduce: la hebrea לפני y la aramea קדם, a la que corresponde en el arameo judeopalestinense קומי. Aunque nuestro interés se centra en ἔμπροσθεν,

46. M. ZERWICK, *Biblical Greek* (SPIB 114), adap. by J. Smith, Rome 1963, 28; véase también, F. BLASS, *Grammar of New Testament Greek*, trans. by H. St. J. Thackeray, London ²1911, 127-129; J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, II, Edinburgh 1919-29; 328-332; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. by R. W. Funk, Cambridge 1961, 114-117, § 214-216; R. SOLLAMO, *Some «improper» prepositions, such as* ἐνώπιον, ἐναντίον, ἔναντι, *etc., in the Septuagint and early koine Greek:* VT 25 (1975) 773-782.

por ser la preposición que aparece en el texto que analizamos, también estudiaremos ἐνώπιον, a causa de su uso intercambiable e igualdad; nos ayudará a mostrar el significado y funcionamiento de aquélla[47].

Entre los diversos significados atribuidos a la expresión preposicional hebrea לפני, el de mayor frecuencia es «delante de», como indicación de lugar. Literalmente, por ser un compuesto de ל y פני, su significado sería «a la cara o rostro de»[48]. He aquí unos ejemplos de este valor:

> «Luego le hizo montar en su segunda carroza, e iban gritando delante de él (לפניו; LXX: ἔμπροσθεν αὐτοῦ): 'Abrek'. Así le puso al frente de todo el país de Egipto» (Gn 41, 43).
>
> «Cuando Eliseo se volvió a Guilgal, había hambre en el país. La comunidad de los profetas estaba sentada delante de él (לפניו: LXX: ἐνώπιον αὐτοῦ) y dijo a su criado: 'Toma la olla grande y pon a cocer potaje para los profetas'» (2Re 4, 38).

A veces, esta preposición aparece en un contexto de resistencia, oposición o lucha. Aunque podríamos seguir traduciéndola por «delante de», si queremos reflejar este matiz, debemos concederle el valor «en frente de»:

> «Y Yahvé dijo a Josué: 'No les temas, porque los he puesto en tus manos; ninguno de ellos permanecerá en frente de ti (בפניך; LXX: ἐνώπιον ὑμῶν)» (Jos 10, 8).

47. Esta identidad y uso intercambiable, afirmados explícitamente por los estudiosos, los veremos más claramente a lo largo de nuestro estudio. No obstante, se deducen con facilidad del uso indistinto que se hace de ellas en algunos lugares paralelos del Nuevo Testamento o de las variantes textuales. Por ejemplo, Mt 10, 33 dice: «... pero a quien me niegue ante los hombres (ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων), le negaré también yo ante mi Padre (ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου) que está en los cielos»; mientras Lc 12, 9 dice: «... pero el que me niegue delante de los hombres (ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων), será negado delante de los ángeles de Dios (ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ)». Como ejemplo de variante textual véase Ap 3, 5.

48. Véase, por ejemplo, F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1959, 816; F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (reeditio photomechanica), Roma 1968, 656.

Quizá fue este uso el que sirvió de puente para el valor «contra»:

«Y salió Asá contra él (לפניו: LXX: εἰς αὐτῷ) y se pusieron en orden de batalla en el valle de Sefará, junto a Maresá» (2Cr 14, 9)[49].

De entre los diversos valores restantes, sólo queremos destacar cómo la preposición introduce a veces el objeto indirecto, que generalmente va precedido de la preposición ל. Obsérvese en el texto citado los diferentes modos de traducir la misma expresión que usaron los LXX:

«Yahvé nuestro Dios lo entregó a nosotros (לפנינו: LXX: πρὸ προσώπου ἡμῶν) y le derrotamos a él, a sus hijos y a todo su pueblo... Desde Aroer, que está a orillas del torrente Arnón, y la ciudad que está en el valle, hasta Galaad, no hubo ciudad inaccesible para nosotros; Yahvé nuestro Dios las entregó todas a nosotros (לפנינו: LXX: εἰς τὰς χεῖρας ἡμῶν)» (Dt 2, 33.36)[50].

La preposición aramea equivalente, קדם, funciona de modo semejante a la hebrea. Entre los valores contenidos en su amplio campo semántico queremos destacar solamente dos: «en presencia de» y «contra». He aquí los textos:

«Aryok se apresuró a introducir a Daniel en presencia del rey (קדם מלכא: LXX: πρὸς τὸν βασιλέα; Teod.: ἐνώπιον τοῦ βασιλέως) y le dijo: 'He encontrado entre los deportados de Judá un hombre que puede manifestar al rey la interpretación'» (Dn 2, 25).

49. Como se habrá observado, junto al texto semítico iremos dando la traducción de los LXX. Esto servirá no sólo para entender el funcionamiento de las preposiciones griegas objeto de nuestro estudio, sino también para observar cómo no siempre es fácil elegir el valor exacto. Para otros textos donde aparecen los valores de «en presencia de» véase Gn 27, 7; Ex 23, 17; Lv 9, 5; Nm 17, 8; etc.; «en frente de»: Dt 7, 24; 11, 25; Jos 23, 9; Est 9, 2; etc.; «contra»: Nm 16, 2; Jos 7, 12.13; 1Cr 14, 8; etc.

50. Para otros valores no aludidos aquí consúltese W. GESENIUS, *Hebrew Lexicon*, 680-682; L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 767; F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon*, 817s.

«Mi Dios ha enviado su ángel, que ha cerrado la boca de los leones y no me han hecho ningún mal, porque he sido hallado inocente ante él. Y tampoco contra ti (קדמיך: LXX: ἐναντίον δὲ σοῦ; Teod.: ἐνώπιον δὲ σοῦ), oh rey, he cometido falta alguna» (Dn 6, 23).

Muchas veces, como el contexto indica con claridad, קדם equivale a otras preposiciones arameas. Así, aunque es posible traducirla por «delante de», el énfasis no recae en la circunstancia de lugar que entraña nuestra preposición española. Por ejemplo, tras los verbos que significan «decir, responder, interrogar» es equivalente a la preposición ל, que cubre un campo semántico muy amplio. He aquí, como muestra, varios ejemplos. En ellos, la misma expresión aparece unas veces con קדם y otras con ל.

«Daniel tomó la palabra y dijo al rey (ואמר קדם מלכא: LXX: τῷ βασιλεῖ; Teod.: ἐνώπιον τοῦ βασιλέως) (Dn 5, 17) = Pero aquellos hombres volvieron apresuradamente al rey y dijeron al rey (ואמרין למלכא: Teod.: τῷ βασιλεῖ)» (Dn 6, 16).

«En cuanto la copia del documento del rey Artajerjes fue leída a Rejum (קרי קדם־רחום; LXX: ἐνώπιον Ραουμ) (Esd 4, 23) = Quédate con tus regalos y da tus obsequios a otro. Yo leeré al rey (אקרא למלכא; Teod.: τῷ βασιλεῖ) este escrito» (Dn 5, 17).

También קדם puede ser utilizado para introducir la persona hacia la cual se dirige un movimiento, función desempeñada generalmente por על: lo que significa que en ciertos contextos ambas preposiciones son equivalentes:

«Después, Daniel vino a mí (על קדמי) (Dn 4, 5) = Daniel vino a Aryok (על־אריוך)» (Dn 2, 24)[51].

51. Para un estudio más detenido de esta preposición aramea, véase W. GESENIUS, *Hebrew Lexicon*, 724; E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae*, 145-147. Por otro lado, es interesante observar cómo se han traducido לפני y קדם en las diferentes versiones que tenemos del libro de Daniel, LXX y Teodoción. Su variedad es debida no sólo a la mayor literalidad de éste, sino a la dificultad de dar una traducción exacta de las mismas. Así, Dn 1, 5: לפני = LXX: ἔμπροσθεν = Teod.: ἐνώπιον; 1, 19: לפני = LXX: παρά = Teod.: ἐνώπιον; 2, 10: קדם = LXX: ἐπὶ = Teod.: ἐνώπιον; 2, 24: קדם = LXX: πρός = Teod.: ἐνώπιον... De igual modo, resulta llamativa la variedad de recursos utilizados por los LXX para traducir la preposición קדם frente al esquema fijo de Teodoción, que suele recurrir generalmente a ἐνώπιον y ἔμπροσθεν (Dn 3, 13; 5, 13; 7, 7; etc). Cf. también M. L. KLEIN, *The Preposition qdm ('Before'): A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums*: JThS 30 (1979) 502-507.

De la preposición correspondiente en arameo judeo-palestinense, קומי, podemos decir lo mismo: si bien es cierto que significa «delante de», como indicación de lugar, no se puede afirmar que éste sea su único valor. Así, en el relato de «Diocleciano, el pastor de cerdos», que hemos citado al estudiar el sustrato semítico del verbo ἵστημι, aparece קומי varias veces y su significado es el usual «delante de», «ante». Sin embargo, como muestra el texto siguiente, קומי también es equivalente a la preposición ל. En otras palabras, puede representar el mismo valor que la vaga preposición ל.

«Un judío estaba arando... Marchó, vendió sus bueyes y su arado y se hizo vendedor de vestidos de niños, y fue de ciudad en ciudad hasta que llegó a aquella ciudad (= Belén). Y todas las mujeres compraban, pero la madre de Menahén no compraba... Dijo la mujer: 'No hay dinero para mí (לית לי פריטין)'. Le dijo: 'Ven, compra para él. Si no hay junto a ti hoy (אין לית קומך יומא דין), después de días yo vendré y tomaré'» (*jBĕrākôt* 4a).

Como el lector habrá observado, la réplica del hombre a la madre de Menahén (= el Mesías) corresponde en paralelismo perfecto a la que dice antes la mujer; pero, mientras el narrador utiliza primeramente la preposición ל («no hay לי dinero...»), קומי ocupa su lugar en la frase siguiente («si no hay קומך dinero...»). La misma equivalencia tenemos atestiguada en otro relato del tratado *Yômā'*; tratado donde se recogen las ordenanzas y modo de proceder en la fiesta del *Yôm Kippûr*. En él, קומי es utilizado para introducir a los destinatarios, en este caso, a los oyentes de las cosas que decía el rabino; con este fin, generalmente, suele utilizarse ל. Dice así este texto:

«R. Ahá, cuando había acabado (de rezar) la (oración) Musafa (en un día de fiesta), solía decirles (= decía delante de ellos: הוה אמר קומיהון): 'Hermanos, el que tenga niño pequeño, que se marche a causa de él'» (43d).

Esta preposición aparece empleada nuevamente en otro relato del tratado *Bĕrākôt*. Aunque puede traducirse por «delante de», otorgándole el que podríamos llamar su valor más común, nos parece que la idea que propiamente se pretende expresar con ella es la de cercanía: R. Hamá cometió la insensatez de no dirigirse a los rabinos mejores, que estaban junto a él, que tenía a mano,

y marchó lejos a consultar a otros peores. He aquí el relato al que nos referimos:

«R. Hamá, padre de R. Oshayah, tenía un asunto. Preguntó a los rabinos, y le prohibieron. R. José preguntó: '¿Qué rabinos? ¿Los rabinos de aquí o los rabinos del sur? Si dices: 'Los rabinos de aquí', está bien. Si dices: 'Los rabinos del sur', (entonces resulta que) él tenía los más grandes rabinos aquí junto a él (רברבייא קומוי) y preguntó a los (rabinos) más pequeños'» (5b).

A lo largo de nuestro estudio se ha podido observar no sólo la amplitud del campo semántico de estas voces semíticas, sino también el reflejo de esta amplitud en las preposiciones griegas que utilizaron los LXX para traducirlas. La complejidad de las mismas ha quedado igualmente de manifiesto tanto en la variedad de traducciones como en el error cometido a veces al elegir la preposición griega. En este sentido, queremos destacar particularmente Dn 6, 23. Teodoción, al leer קדם atribuyéndole su valor más común, tradujo por ἐνώπιον, mientras que el ἐναντίον de los LXX puede reflejar sin dificultad su real valor de «contra». No obstante, en la mayoría de los casos, la traducción griega de las dos partículas semíticas es correcta; aunque, a veces, se les atribuya el valor de circunstancias de lugar cuando realmente no lo tenían; como, por ejemplo, al introducir el complemento indirecto o la dirección de un movimiento.

Un fenómeno semejante observamos en el Nuevo Testamento. Hay veces que las preposiciones griegas ἔμπροσθεν y ἐνώπιον dan un sentido estridente si se traducen por «delante de/en presencia de»; especialmente si de este modo se pretende expresar una circunstancia de lugar. A nuestro juicio, a causa de la tradición aramea que subyace en nuestros evangelios, es muy posible que estos usos extraños puedan tener su origen en una mala comprensión de la voz aramea, o al menos en una ligazón servil a la misma. A continuación nos detendremos a estudiar varios pasajes del Nuevo Testamento en que aparece alguna de estas preposiciones griegas.

a) *La alegría del cielo (Lc 15, 10)*

El capítulo décimo quinto del evangelio de san Lucas está compuesto por tres parábolas, llamadas de la misericordia. Según

el evangelista, son pronunciadas por Jesús para replicar a los que murmuran porque acoge a los pecadores y come con ellos[52]. El paralelismo existente entre las dos primeras es llamativo; de hecho, los estudiosos las califican de gemelas. Y en efecto, las dos narraciones parabólicas están construidas según un mismo esquema: pérdida-hallazgo-alegría. De igual modo, ambas terminan con la explicitación del simbolismo que contienen: la alegría que nace del hallazgo de aquello que se había perdido es imagen de la alegría que hay en el cielo por la conversión de un pecador. Pero, curiosamente, todo este estrecho paralelismo es destruido por la formulación diferente de la conclusión. Ésta, en la parábola de la oveja perdida, es:

> «Os digo que, de igual modo, habrá más alegría en el cielo (ἐν τῷ οὐρανῷ) por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15, 7).

Mientras que la conclusión de la parábola de la dracma perdida dice:

> «Así, os digo, habrá alegría delante de los ángeles de Dios (ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ) por un pecador que se convierta» (15, 10).

Generalmente, los estudiosos han visto en el término οὐρανός del v. 7 un modo de evitar la atribución directa de emociones humanas a Dios; es decir, es considerado como una circun-

52. Los trabajos dedicados al estudio de estas parábolas son abundantes. Aparte de los comentarios generales al tercer evangelio y posteriores artículos citados, cf. J. CANTINAT, *Les Paraboles de la Miséricorde (Lc, XV, 1-32)*: NRTh 77 (1955) 246-264; T. W. MANSON, *Sagings of Jesus*, 282-290; C. H. DODD, *Parables of the Kingdom*, 91-93; C. H. GIBLIN, *Structural and Theological Consideration on Luke 15*: CBQ 24 (1962) 15-31; E. RASCO, *Les paraboles de Luc, XV. Une invitation à la joie de Dieu dans le Christ*, en I. DE LA POTTERIE (ed.), *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (BEThL 25), Gembloux-Paris 1967, 165-183; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, 158-167; IDEM, *Tradition und Redaktion in Lukas 15*: ZNW 62 (1971) 172-189; J. D. M. DERRETT, *Fresh Light on the Lost Sheep and Lost Coin*: NTS 26 (1979-80) 36-60; L. RAMAROSON, *Le coeur du Troisième Évangile: Lc 15*: Bib. 60 (1979) 348-360; R. MEYNET, *Deux paraboles parallèles. Analyse «réthorique» de Luc 15, 1-32* (Annales de Linguistique, Fascicule 1), Beyrouth 1981.

locución para el nombre divino[53]. Aquí, pues, se está diciendo que el arrepentimiento de un pecador es causa de enorme alegría para Dios. ¿Tenemos la misma afirmación en Lc 15, 10? No pocos exegetas han respondido negativamente a esta pregunta: puesto que no se ha encontrado ningún texto judío que contenga una circunlocución divina semejante, la expresión «los ángeles de Dios» debe entenderse literalmente. Los ángeles, entonces, corresponderían a los vecinos y amigos invitados a compartir la alegría del hallazgo. Ciertamente la mirada sigue fija en la alegría celeste, pero no es Dios el sujeto de la misma sino los ángeles[54]. A nuestro juicio, también esta expresión hemos de entenderla como un modo de referirse a Dios; es decir, también aquí es Dios, y no los ángeles, quien se alegra por la conversión del pecador[55]. En apoyo de esta interpretación tenemos el paralelo de san Mateo al logion de Lc 12, 8-9, donde el tercer evangelista vuelve a utilizar la expresión «los ángeles de Dios»:

> «Todo el que se declare por mí delante de los hombres, también yo me declararé por él delante de mi Padre que está en los cielos (ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς = Lc: ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ). Pero quien me niegue ante los hombres, también yo le negaré delante de mi Padre que está en los cielos (ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς = Lc: ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ)» (Mt 10, 32s).

Como puede apreciarse, la expresión lucana es sustituida por «mi Padre que está en los cielos»; o lo que es lo mismo, he-

53. Por ejemplo, M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 417; T. W. MANSON, *Sayings of Jesus*, 284. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, 49.166s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 602. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1077. De igual modo, la versión paralela de la parábola en san Mateo (18, 12-14), a pesar de su diferente conclusión, apoya también la consideración de «cielo» como perífrasis divina, pues la actuación del pastor está relacionada con la voluntad de Dios.

54. Esta lectura se puede encontrar, entre otros, en M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 417-419; L. SOUBIGOU, *Sous le charme de l'Évangile selon Saint Luc*, Paris 1933, 410s; A. F. WALLS, *«In the Presence of the Angels» (Luke 15.10)*: NT 3 (1959) 314-316, aunque este estudioso considera que los ángeles representan los siervos de la casa del padre del hijo pródigo; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 604.

55. Así opinan, por ejemplo, J. CANTINAT, *Les Paraboles de la Miséricordie*, 258; T. W. MANSON, *Sayings of Jesus*, 284; C. H. DODD, *Parables of the Kingdom*, 71 n. 1; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, 135; L. RAMAROSON, *Le coeur du Troisième Évangile*, 351; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1081.

mos de considerar la fórmula de san Lucas como una circunlocución del nombre divino[56]. Así pues, en Lc 15, 10 hemos de leer la misma afirmación que en Lc 15, 7: Dios (= los ángeles de Dios) se alegrará... Pero, si ésta es la idea, el modo de expresarla no deja de ser torpe. En efecto, ¿no hubiera sido mejor decir: «los ángeles de Dios se alegrarán», en lugar de «habrá alegría delante de los ángeles de Dios»? Así lo creen algunos traductores que, sin ofrecer explicación alguna, han evitado esta extraña expresión mediante una traducción no literal[57].

A nuestro modo de ver, el origen de esta torpe expresión se encuentra en el sustrato semítico de la parábola[58]. En concreto, en la traducción literal de una construcción aramea donde la preposición קדם/קומי era utilizada no con el significado «delante de», connotando una circunstancia de lugar, sino con el valor «para», a semejanza del simple ל. Concediendo este sentido al ἐνώπιον de Lc 15, 10, tenemos la siguiente afirmación: «Así, os digo, habrá alegría para los ángeles de Dios por un pecador que se convierta». Y esto no es sino la traducción literal de la construcción que el hebreo y el arameo utilizan para decir: «Los ángeles de Dios (= Dios) tendrán alegría, se alegrarán...» Recuérdese el texto del Talmud de Jerusalén que citábamos en p. 160. En él, la locución «no tener dinero una mujer» aparece dos veces; en una, literalmente, se dice: «No hay para mi dinero»; en la segunda: «Si no hay delante de ti hoy». Este modo de traducir manifiesta mejor el paralelismo y semejanza de las dos parábolas. Sus conclusiones resultan perfectas: en ambas se habla de la alegría divina por el hallazgo de lo perdido, por la conversión del pecador[59].

56. El hecho de que la fórmula de Mt 10, 32s sea una expresión frecuente en su evangelio (Mt 7, 21; 12, 50; 16, 17; 18, 10.19; etc.) no es obstáculo a nuestra argumentación, pues una cosa es la formulación y otra la realidad designada. Así, la referencia expresa a Dios del primer evangelista nos obliga a considerar la expresión lucana como una perífrasis de Dios. Por otra parte, T. W. MANSON, *Sayings of Jesus*, 109, afirma respecto a la expresión «delante de los ángeles de Dios»: «No hay, sin embargo, ejemplo judío de tal uso, y sería muy improbable que Jesús hablase así o que Lucas le hiciera hablar así». Entonces, ¿cuál es el origen de este modo de hablar? J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, 167 n. 111, responde: «En γίνεται χαρὰ κτλ.: «habrá fiesta entre los ángeles de Dios» confluyen dos circunstancias (así dice la traducción española, pero evidentemente es una errata; tendría que haber dicho: circunlocuciones) del nombre de Dios: 1. οἱ ἄγγελοι, 2. ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ = 'ante' Dios están los ángeles». Pero la segunda expresión no es en realidad una circunlocución divina. El único dato que parece evitar la atribución de antropomorfismos a Dios sería el ἐνώπιον, entendido en su pleno sentido de circunstancia de lugar. Pero, no creemos que éste sea su significado. Respecto a la afirmación de T. W. Manson, hemos de decir que el hecho de que no se haya encontrado paralelo alguno en la literatura rabínica no es obstáculo para considerarla como lenguaje original de Jesús. Quizá más bien diríamos lo contrario, según el famoso criterio de discontinuidad.

57. Así, en la edición francesa de la *Bible de Jérusalem* la preposición es traducida por «parmi». La mayoría de los traductores galos prefieren «chez»; en las versiones inglesas aparece con más frecuencia «among». Las traducciones realizadas por E. Nácar-A. Colunga (BAC) y J. M. Valverde (Cristiandad) prefieren «entre»; mientras la edición española de la *Biblia de Jerusalén*, la traducción llevada a cabo bajo la dirección de E. Martín Nieto y la de J. Leal en su *Sinopsis*, evitan traducir la preposición y hacen a los ángeles sujeto paciente de la alegría. Algo semejante al fenómeno de Lc 15, 10 ocurre con el ἔμπροσθεν de Mt 18, 14, que equivale a un vago ל. Aunque no podemos estudiar todos los usos de la preposición ἐνώπιον, no queremos dejar de señalar que a veces es totalmente innecesaria (cf. Lc 4, 7 = Mt 4, 9).

58. E. RASCO, *Les paraboles de Luc, XV*, 170s, afirma: «El capítulo presenta claramente lucanismos, pero al lado de ellos no se puede desconocer la presencia de expresiones prelucanas que nos conducen a tradiciones preexistentes de tipo semítico». Cf. también W. R. FARMER, *Notes on a Literary and Form-Critical Analysis of Some of the Synoptic Material Peculiar to Luke*: NTS 8 (1961-62) 315.

59. Un fenómeno muy semejante al que acabamos de describir tenemos en Hch 6, 5, pasaje que parece reflejar también un original semítico. El texto griego dice: καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους. Es evidente que el sentido de la frase es: «Agradó la propuesta a toda la multitud». Pero también aquí, al igual que en Lc 15, 10, hemos de reconocer que la construcción griega es torpe. Ahora bien, es iluminador el constatar cómo la misma fórmula griega fue utilizada por los LXX para traducir una típica construcción hebrea. En 1Re 3, 10 el texto masorético dice: וייטב הדבר בעיני אדני; en los LXX leemos: καὶ ἤρεσεν ἐνώπιον κυρίου... Pero no siempre la traducción griega fue tan servil, como muestran los ejemplos que traemos a continuación. Y téngase en cuenta que la fórmula semítica aparece también con las preposiciones לפני y ל, en lugar de la expresión בעיני; es decir, una vez más, observamos la equivalencia que existe entre estas preposiciones:

«Sus palabras agradaron a Jamor (וייטבו דבריהם בעיני המור; LXX: καὶ ἤρεσαν οἱ λόγοι ἐναντίον Εμμωρ) y a Siquem, hijo de Jamor» (Gn 34, 18).

«El rey me preguntó, estando la reina sentada a su lado: '¿Cuánto durará tu viaje? ¿Cuándo volverás?' Yo le fije un plazo que pareció bien al rey (וייטב לפני־המלך; LXX: καὶ ἠγαθύνθη ἐνώπιον τοῦ βασιλέως), y él me envió» (Neh 2, 6).

«Su mujer Zeres y todos sus amigos le respondieron: 'Manda preparar una horca de cincuenta codos de altura y mañana por la mañana pides al rey que cuelguen de ella a Mardoqueo; así podrás ir satisfecho al banquete con el rey'. Agradó el consejo a Amán (וייטב הדבר לפני המן; LXX καὶ ἤρεσεν τὸ ῥῆμα τῷ Αμαν) y mandó preparar la horca» (Est 5, 14).

«El nombre de Dios celebraré en un cántico,
le ensalzaré con la acción de gracias;
y agradará a Yahvé más que un toro
(ותיטב ליהוה משור; LXX: καὶ ἀρέσει τῷ Θεῷ ὑπὲρ μόσχον νέον)
más que un novillo con cuernos y pezuñas» (Sal 69, 31s).

b) *El pecado del hijo pródigo (Lc 15, 18.21)*

La preposición ἐνώπιον aparece dos veces más en este mismo capítulo del evangelio según san Lucas, en la parábola del hijo pródigo, y también aquí origina alguna dificultad si se lee en ella su valor más común «delante de»[60]. Narra el relato evangélico cómo, tras haber gastado toda su fortuna y apremiado por unas circunstancias adversas, el hijo pródigo decide volver a la casa paterna y confesar su culpa. La fórmula con la que el hijo expresa su arrepentimiento comienza con estas palabras: «πάτερ, ἥμαρτον εἰς τον οὐρανὸν καὶ ἐνώπιον σου...» (v. 18.21). Si traducimos palabra a palabra, en ella se dice algo muy extraño: «Padre, he pecado contra el cielo y delante de ti». ¿Cómo puede afirmar que ha pecado delante de su padre? En realidad, el hijo ha estado alejado del padre, todas sus acciones han sido realizadas fuera de la vista paterna. Quizá —se piense— haya aquí una alusión al hecho de pedir su parte de herencia y alejarse de la casa paterna, ambas acciones contempladas por el padre. Sin embargo, ninguna de estas acciones suponen una mala intención o son consideradas en sí mismas como pecados[61]. Es posible que aquí se aluda a un hecho concreto, relacionado con el mandamiento de honrar a los progenitores: el deber moral de ayudar a su padre, en caso de necesidad, con el dinero que tuviere; deber que el hijo pródigo, al

60. Para un estudio y solución de los diversos problemas que plantea esta parábola, véase por ejemplo E. SCHWEIZER, *Zur Frage der Lukasquellen. Analyse von Luk 15.11-32*: ThZ 4 (1948) 469-471; J. JEREMIAS, *Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk 15.11-32*: ThZ 5 (1949) 228-231; J. GILBET, *La parabole de l'accueil messianique (Luc 15, 11-32)*: BVC 47 (1962) 17-28; J. T. SANDERS, *Tradition and Redaction in Luke XV 11-32*: NTS 15 (1968-69) 433-438; L. SCHOTROFF, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: ZThK 68 (1971) 27-52; J. J. O'ROURKE, *Some Notes on Luke 15: 11-32*: NTS 18 (1971-72) 431-433; C. E. CARLSTON, *Reminiscence and Redaction in Luke 15: 11-32*: JBL 94 (1975) 368-390; O. HOFIUS, *Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag*: NTS 24 (1977-78) 240-248; M. DUMAIS, *Approche historico-critique d'un texte: la parabole du père et de ses deux fils (Luc 15, 11-32)*: ScEs 33 (1981) 191-214; R. D. AUS, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 2), Berlin 1988, 126-173.

61. Sobre éste y otros aspectos legales relacionados con la herencia, véanse: J. D. M. DERRETT, *Law in the New Testament*, London 1970, 104-112; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, 158s.; W. PÖHLMANN, *Die Abschichtung des verlorenen Sohnes (Lk 15: 12f.) und die erzählte Welt der Parabel*: ZNW 70 (1979) 194-213.

gastar toda su hacienda, se ha hecho incapaz de cumplir[62]. Pero tampoco este pecado ha sido cometido delante del padre, sino, más bien, contra él. Ciertamente, toda la dificultad desaparecería si se pudiera traducir el ἐνώπιον por «contra», como hacen la mayoría de los traductores y comentaristas de este relato[63]. Ahora bien, este valor no es propio de dicha voz griega, cuyo significado, según muestran los diccionarios, es «ante, en presencia de». Entonces, ¿en qué datos lingüísticos se han apoyado todos los exegetas que han traducido ἐνώπιον por «contra»? A nuestro entender tenemos aquí una huella más de la dificultad que supuso el paso de un relato arameo a la lengua griega. Sólo si tenemos en cuenta este sustrato semítico de la tradición evangélica encontraremos justificación a esta peculiaridad y apoyo a la traducción más común.

Esta preposición griega, como ya hemos dicho, ha sido utilizada por los LXX para traducir las semíticas לפני, קדם. Aludíamos entonces a las dificultades que éstas podían plantear al traductor griego y a su equivalencia con otras preposiciones. Ambos datos aparecen confirmados nuevamente por los textos siguientes, cuyo denominador común es la fórmula «pecar contra Dios o algún hombre». Y téngase presente que ésta es la expresión que leemos en Lc 15, 18.21.

> «Pero si no lo hacéis así, habréis pecado contra Yahvé (חטאתם ליהוה; LXX: ἁμαρτήσεσθε ἔναντι κυρίου), y sabed que vuestro pecado os saldrá al encuentro» (Nm 32, 23).

62. J. D. M. DERRETT, *Law in the NT*, 109-112. Afirma este autor que el pecado del hijo pródigo no consistió en su disipación, «sino en el olvido de que su padre tenía un derecho moral sobre su propiedad, que su padre mientras viviera tenía derecho a exigir, en caso de necesidad, el trabajo del hijo o sus ahorros». Este autor, como otros, rechaza la idea de que el pecado del pródigo consista en su diversión: «no sabemos nada al respecto... El argumento del hermano mayor es que la 'subsistencia' de su padre (σου τὸ βίον, es decir, el dinero en que el padre tenía un derecho moral para ser mantenido en caso de necesidad) había sido devorado, no importa cómo» (p. 111s).

63. No se ofrece, sin embargo, ninguna razón lingüística en apoyo de esta traducción; solamente se afirma este valor como el más lógico. Como un ejemplo de este proceder traemos estas palabras de M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 425: «ἐνώπιον no es más que una variante de estilo con εἰς». Véase también G. LOHFINK, *«Ich habe gesindigt gegen dem Himmel und gegen dich». Eine Exegese von Lk 15, 18.21*: ThQS 155 (1975) 51-52. Más llamativo es el razonamiento de I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 609, que entiende el εἰς τὸν οὐρανόν a la luz del ἐνώπιον σου, cuando la construcción extraña es ésta y no aquélla.

«Si un hombre peca contra un hombre (אם־יחטא איש לאיש; LXX: ἐὰν ἁμαρτάνων ἁμάρτῃ ἀνὴρ εἰς ἄνδρα), Dios será el árbitro; pero si el hombre peca contra Yahvé (ליהוה יחטא־איש; LXX: τῷ κυρίῳ ἁμάρτῃ) ¿quién intercederá por él?» (1Sm 2, 25).

«David dijo a Natán: 'He pecado contra Yahvé (חטאתי ליהוה; LXX: ἡμάρτηκά τῷ κυρίῳ)'» (2Sm 12, 13).

Para traducir la vaga y polivalente preposición ל, como hemos observado, los LXX recurrieron a varios procedimientos: bien a diferentes preposiciones griegas, bien al simple dativo. En ninguno de los casos citados, no obstante, erraron en la traducción. Pero no siempre es así. La posibilidad de una mala inteligencia del texto semítico acechaba de continuo al traductor y, por tanto, el riesgo de traducir equivocadamente era real. El texto siguiente es un buen ejemplo de ello. Dice así:

«Se congregaron, pues, en Mispá, sacaron agua que derramaron ante Yahvé, ayunaron aquel día y dijeron: 'Hemos pecado contra Yahvé (חטאנו ליהוה)'. Y Samuel juzgó a los israelitas en Mispá» (1Sm 7, 6).

Este texto contiene una fórmula idéntica a la que hemos visto en los ejemplos anteriores: el verbo חטא, «pecar», seguido de ל, «contra», que introduce la persona a la que se ha ofendido. Pues bien, la traducción de los LXX dice: ἡμάρτήκαμεν ἐνώπιον κυρίου. El mismo «error» de traducción aparece en Ex 32, 33:

«Yahvé respondió a Moisés: 'Al que peque contra mí (חטא־לי; LXX: ἡμάρτηκεν ἐνώπιον μου), le borraré de mi libro'».

Pero el verbo חטא no siempre va seguido de la preposición ל para introducir la persona contra la que se peca. En la historia de Saúl y David, recogida en el primer libro de Samuel, se narran las diferentes dificultades e insidias sufridas por David a causa de la creciente envidia de Saúl. Tratando de ofrecer una explicación de la misma, el relato alude varias veces a un pecado hipotético de David contra Saúl como origen de la malquerencia de éste. Varias veces, por tanto, es utilizada la fórmula «pecar contra»; pero el valor «contra» es expresado de diferentes maneras. También aquí encontramos un nuevo error de traducción, cuando los LXX atribuyeron a un לפני su significado más co-

mún: «en presencia de», en lugar del valor «contra», que sería la traducción exacta en este caso.

«Habló Jonatán a Saúl su padre en favor de David y dijo: 'No peque el rey contra su siervo David (אל־יחטא המלך בעבדו בדוד; LXX: μὴ ἁμαρτησάτω ὁ βασιλεῦς εἰς τὸν δοῦλόν σου Δαυιδ), porque él no ha pecado contra ti (כי לוא חטא לך; LXX: ὅτι οὐχ ἡμάρτηκεν εἰς σέ) sino que te ha hecho grandes servicios'» (1Sm 19, 4).

«Huyó David de las celdas de Ramá y se fue a decir a Jonatán: ¿Qué he hecho, cuál es mi falta y en qué he pecado contra tu padre (ומה־חטאתי לפני אביך; LXX: καὶ τί ἡμάρτηκα ἐνώπιον τοῦ πατρός σου) para que busque mi muerte?» (20, 1).

«Mira, padre mío, la punta de tu manto en mi mano; si he cortado la punta de tu manto y no te he matado, reconoce y mira que no hay en mi mano maldad ni crimen, ni he pecado contra ti (ולא־חטאתי לך; LXX: καὶ οὐχ ἡμάρτηκα εἰς σέ), mientras que tú me pones insidias para quitarme la vida» (24, 12)[64].

Los textos no pueden ser más claros por lo que se refiere a los valores de las preposiciones hebreas y griegas. De ahí que consideremos justificado y evidente concluir: un fenómeno semejante a éste hemos de suponer detrás de la fórmula de Lc 15, 18.21: ἥμαρτον ἐνώπιον σου. En otras palabras, la preposición griega es el resultado de una no adecuada traducción de un ל arameo o quizá mejor un קומי/קדם con el significado de «contra».

Diversos estudiosos, atribuyendo a ἐνώπιον su significado común «delante de», han afirmado que el evangelista ha utilizado esta preposición por imitación de los LXX, y, por tanto, la han calificado de septuagentismo[65]. Dicha preposición, en efecto, apa-

64. La fórmula ἁμαρτεῖν ἐνώπιον se encuentra con idéntico valor en Tob 3, 3; Jdt 5, 7; Dn 13, 23 (= Sus 23). Es curioso observar cómo mientras D. C. Simpson traduce Tob 3, 3 por «contra», R. H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament in English. With Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books, I: Apocrypha*, Oxford 1913, 208; tanto A. E. Cowley en Jdt 5, 7 como D. M. Kay en Sus 23 han elegido el valor usual «ante, delante de» (p. 252.648). Quizá la primera traducción ha sido influenciada por la variante del texto S: ἥμαρτον ἐναντίον σου.

65. Entre otros, J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford ²1909, 18; M. J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, C; M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 58; C. E. CARLSTON, *Reminiscence and Redaction in Luke's*, 371 n. 26; J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976, 185; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 114 y 1089.

rece con bastante frecuencia en esta versión griega del Antiguo Testamento. De igual modo, si nos basamos en un método puramente estadístico, parece ser un término propio del tercer evangelista: es el único de los sinópticos en utilizarlo, y un número elevado de veces. Sin embargo, ésta no es razón suficiente para considerar el uso lucano de esta preposición como un septuagintismo, ni siquiera inconsciente. El inusitado valor que tiene aquí esta partícula griega nos está diciendo que su presencia no es el resultado del gusto lucano por hacer de su evangelio un pastiche del lenguaje de los LXX, sino una huella más del paso de la tradición semítica al griego. Es decir, estamos no ante un septuagintismo sino ante un semitismo[66].

c) *Jesús ante Pilato (Mt 27, 11)*

Al estudiar el verbo ἵστημι, en páginas anteriores, hacíamos referencia a Mt 27, 11. Allí veíamos cómo idéntica información es transmitida en una redacción bastante diferente por los otros evangelistas. Si volvemos de nuevo sobre este pasaje es para llamar la atención sobre la preposición ἔμπροσθεν, que correspondía al ἐπί lucano. Pero comencemos recordando el texto de san Mateo. Dice así: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος. La frase, como señalamos anteriormente, trata de recoger el hilo de la narración, roto al haber introducido el relato de la muerte de Judas. Prácticamente, es un duplicado de la sentencia que tenemos en Mt 27, 2, donde se hace la misma afirmación en los siguientes términos: καὶ δήσαντες αὐτόν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι. Como se puede observar, el acento no está situado en la circunstancia de lugar: «fue puesto ante Pilato», sino en la acción de la entrega: «y lo entregaron a Pilato, el gobernador». Lo mismo podemos decir del texto de san Lucas: «Y levantándose todos ellos ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλάτον» (23, 1). También aquí el interés del escritor sagrado está en dejar constancia de la entrega de Jesús a Pilato; o lo que es lo mismo, el narrador no subraya ninguna circunstancia de lugar, sino la acción de poner a Jesús bajo la jurisdicción del procurador romano. La misma idea está contenida en Mt 27, 11, a pesar de que la mayoría de las versiones modernas, al traducir ἔμπροσθεν por «delante de», subrayen notoriamente la circunstancia de lugar. Es más, es muy posible que la presencia aquí de esta preposición pudiera deberse a la traducción de la aramea על o קדם/קומי introduciendo el destinatario de una entrega. Con los ejemplos que traemos a continuación no sólo tratamos de poner en evidencia los valores comunes de ambas preposiciones arameas, sino, fundamentalmente, mostrar los modos diferentes que los traductores griegos eligieron para introducir la persona destinataria de una acción o movimiento, a veces regida por estas preposiciones. Curiosamente, son los mismos que los evangelistas utilizaron al referir la noticia de que Jesús fue llevado a Pilato: simple dativo, la preposición ἐπὶ y la preposición impropia ἐνώπιον, gemela de ἔμπροσθεν. He aquí, sin más preámbulos, los diferentes textos:

66. Otros usos extraños del ἐνώπιον son: Lc 24, 11: «καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν como desvarío las palabras éstas» (cf. Dn 6, 2 = 4, 24, citado anteriormente); Hch 6, 5; 9, 15; etc.

> «Al cabo del tiempo fijado, yo, Nabucodonosor, levanté los ojos al cielo, y mi razón volvió a mí (ומנדעי עלי יתוב; Teod.: καὶ αἱ φρένες μου ἐπ'ἐμὲ ἐπεστράφησαν) entonces bendije al Altísimo» (Dn 4, 31).

> «Después el rey volvió a su palacio y pasó la noche en ayuno. No dejó que se le introdujeran concubinas (ודחון לא־הנעל קדמוהי; Teod.: καὶ ἐδέσματα (!) οὐκ εἰσήνεγκαν αυτῳ) y el sueño huyó de él» (Dn 6, 19).

> «Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre. Se dirigió hacia el anciano y fue llevado a su presencia (וקדמוהי הקרבוהי; LXX: καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αυτῷ; Teod.: καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ προσηνέχθη)» (Dn 7, 13).

> «En aquel tiempo, Tatenay, sátrapa de Transeufratina, Setar-Boznay y sus colegas vinieron a ellos (אתא עליהון; LXX: ἦλθεν ἐπ'αὐτοῦς) y les dijeron: '¿Quién os ha autorizado a construir esta Casa y a rematar este santuario?'» (Esd 5, 3).

La equivalencia que hemos supuesto entre ἔμπροσθεν y ἐπί es reafirmada, pues, desde el sustrato semítico que hemos rastreado tras ellas. Pero la correspondencia que existe entre las llamadas preposiciones impropias y otras preposiciones griegas se puede probar desde el mismo griego del Nuevo Testamento. Buen ejemplo de ello es el empleo de preposiciones diferentes en una idéntica expresión, como muestran los dos textos siguientes, donde la fórmula «hallar gracia junto a» aparece expresada una vez con la preposición πάρα y otra con ἐνώπιον:

> «Y el ángel le dijo: 'No temas María, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ'» (Lc 1, 30).
>
> «... hasta los días de David, ὃς εὗρεν χάριν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ y pidió encontrar una morada para la casa de Jacob» (Hch 7, 45s).

d) *La reprobación de los judíos no creyentes*

Entre los usos de las preposiciones impropias hay uno en el tercer evangelio que puede sernos útil para iluminar el final del llamado discurso escatológico. En un aviso amenazador a los judíos sobre la posibilidad de la condenación si no creen en Jesús, leemos:

> «Entonces empezaréis a decir: 'Hemos comido y bebido contigo, y has enseñado en nuestras plazas'. Y volverá a decir: 'No sé de dónde sois. ¡Apartaos de mí todos los agentes de iniquidad!'» (Lc 13, 26s).

Las palabras de Jesús son muy claras: no es suficiente haber estado en su compañía en la tierra para poder participar de su compañía en el más allá. Obsérvese cómo aquí Jesús define la vida eterna como un estar en su compañía, algo que hemos visto en otros lugares de los evangelios. Pero es llamativa la fórmula griega para expresar la compañía durante su ministerio público: ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου. Nuestras versiones modernas no han dudado en traducir la preposición ἐνώπιον, que originalmente contiene un idea espacial, por «con». Que aquí no se pretende expresar ninguna idea espacial, sino de compañía resulta evidente. Pero no deja de ser llamativo el modo complicado de formularla. En realidad la construcción griega, que es de una pesadez patente, no es debida a la pluma de un escritor helenístico sino el resultado de la influencia de la lengua semítica.

En efecto, el giro griego que leemos en el evangelio de san Lucas es la traducción servil de la expresión אכל לפני, usada con frecuencia en los libros del Antiguo Testamento (2Sm 11, 13; 1Re 1, 25; 2Re 25, 29...) y que literalmente significa «comer delante de».

A nuestro juicio, la fórmula que aparece en este pasaje lucano es muy semejante a la que tenemos en Lc 21, 36, aunque aquí aparezca ἐνώπιον. En los dos lugares se expresa la idea de compañía mediante el uso de preposiciones que en el griego helenístico

poseen un significado espacial, pero que por influjo de las lenguas semíticas amplían su campo semántico[67].

5. *Conclusión*

Al principio de nuestro trabajo hacíamos referencia a los esfuerzos de los exegetas por hacer transparente el significado de esta frase y sus intentos por justificar la extraña redacción griega que ofrece san Lucas. No obstante, veíamos cómo se resistía a desvelar su contenido. Después del estudio realizado creemos haber puesto de manifiesto cuál es el motivo de la rudeza de la expresión y arrancado la riqueza de contenido que se resistía a entregar. En efecto, atendiendo a las posibilidades semánticas que hemos visto posee el griego de la tradición evangélica a causa de su origen semítico, podemos ofrecer una traducción de este enigmático versículo:

> «Vigilad en todo momento, pidiendo que podáis evitar todas las cosas que van a suceder y ser llevados junto al Hijo del hombre (es decir, conmigo)»[68].

67. Aunque podríamos encontrar fácilmente muchos otros ejemplos de usos anómalos de estas «preposiciones impropias», queremos detenernos brevemente en Mt 23, 13: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cerráis el reino de los cielos ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων! Ciertamente, vosotros no entráis y no dejáis entrar a los que están entrando». Atribuir a esta preposición su característica espacial tendría como resultado una afirmación estridente: ¿qué quiere decir que los escribas y fariseos cierran el reino de los cielos «delante de los hombres»? El significado de la expresión, evidentemente, es que aquéllos impiden a los hombres entrar en la vida eterna; es decir, su legalismo es la llave que cierra la puerta de entrada a todos los que quieren entrar (cf. Lc 11, 52). Por tanto, el escritor sagrado al utilizar esta preposición no tenía intención alguna de subrayar una circunstancia espacial. Es más, su función es introducir el objeto indirecto. Función que en arameo la mayoría de las veces, como ya hemos indicado, se realiza mediante el simple ל prefijado. Anteriormente hemos mostrado la equivalencia existente entre ל y קדם (= לפני), y cómo entre las diversas funciones de ambas preposiciones está la de introducir el objeto indirecto. Podemos suponer, por tanto, que el ἔμπροσθεν de Mt 23, 13 es el resultado de una traducción literal de un קומי/קדם introduciendo el objeto indirecto y no expresando una circunstancia de lugar. La traducción correcta es «que cerráis el reino de los cielos a los hombres». Otros textos donde se puede ver la huella del sustrato semítico en el uso del ἔμπροσθεν son Mt 5, 24; 11, 26; 18, 14...

68. No podemos entrar aquí en el engorroso y difícil debate de si la expresión «Hijo del hombre» es un título mesiánico o un simple sustitutivo del pronombre de la primera persona. A nuestro juicio, como muestran algunos lugares

El final del discurso en que se anuncia la destrucción de Jerusalén y su templo no es un aviso amenazador ante el terrible juicio divino. Aquí ni se habla del final del mundo ni de la comparecencia de todos los hombres ante el tribunal del Hijo del hombre. Estamos, por el contrario, ante una promesa consoladora: Jesús, tras anunciar la tremenda desgracia que se cierne sobre el pueblo judío, consuela a todos aquéllos que han creído en él proponiéndoles tener parte en su triunfo final. Lo anunciado vendrá sobre todos los moradores del país judío, por tanto, también sobre los discípulos de Jesús. Pero no deben temer ni perderse o dudar ante los acontecimientos espantosos que sucedan, sino en vigilante oración deben pedir al Padre participar de la salvación.

Así pues, las palabras finales de Jesús, como muy bien reconocía L. Aejmelaeus, hablan de la vida eterna de los salvados. Es más, la salvación es descrita con una concepción en la que los cristianos tienen que ver directamente con Cristo, es decir, se expresa mediante una imagen de compañía. San Lucas usa una expresión que podemos considerar idéntica a la que leemos en 1Tes 5, 10: vivir con Cristo. Ambas perícopas no sólo tienen una

de la tradición sinóptica (cf. Mt 5, 11 = Lc 6, 22; Mt 16, 13 = Mc 8, 27 = Lc 9, 18; etc.), es una fórmula representativa del pronombre personal, es decir, un modo indirecto de designarse Jesús a sí mismo. Cf. en este sentido, A. MEYER, *Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt*, Freiburg 1896, 95-98; J. Y. CAMPBELL, *The Origin and Meaning of the Term Son of Man*: JThS 48 (1947) 145-155; R. F. C. FORMESYN, *Was there a Pronominal Connection for the Bar Nasha Selfdesignation?*: NT 8 (1966) 1-35; G. VERMES, *The Use of בר נש/בר נשא in Jewish Aramaic*, en el *Appendix E* de M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 310-328; G. VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973, 160-191; B. LINDARS, *Re-enter the Apocalyptic Son of Man*: NTS 22 (1975-76) 52-72; M. HERRANZ MARCO, *El proceso ante el Sanhedrín. II. El escandaloso perdón de los pecados (Mc 2, 1-12 par)*: EstB 35 (1976) 68-77; M. BLACK, *Aramaic Barnasha and the «Son of Man»*: ET 95 (1983-84) 200-206; P. M. CASEY, *Aramaic Idiom and Son of Man Sayings*: ET 96 (1984-85) 233-236; IDEM, *General, generic and indefinite: the use of the term «Son of Man» in Aramaic sources and the teaching of Jesus*: JSNT 29 (1987) 21-56. Ciertamente esta expresión con su claro trasfondo semítico y la expresión ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, que puede ser traducción literal de una construcción aramea en la que ταῦτα equivale al artículo (cf. H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilaean Aramaic. II. Short Grammar of Galilaean Aramaic* (LUA N. F. Avd. 1 Bd. 36 Nr 4), Lund-Leipzig 1939, 76 § 335), vendrían en apoyo de la hipótesis de que aquí estamos ante un pasaje con un fuerte colorido arameo, debido a la lengua original de la tradición evangélica. Por último, debemos recordar que en la voz pasiva se encierra una alusión a Dios: el Padre será quien los lleve junto a Jesucristo.

culminación cristológica, sino que es descrita en ambos lugares con imágenes idénticas.

Si nuestra lectura es acertada, estaríamos ante el origen de la concepción y la expresión paulinas de la salvación eterna[69]. En efecto, esta promesa de Jesús está en el origen de las expresiones usadas por san Pablo para describir la vida eterna (1Tes 4, 14.17; 5, 10; Flp 1, 23). En ellas se presenta la vida del cristiano después de la muerte, su postrimería, como un estar con Jesús. Es más, san Pablo afirma que todo cristiano, tras la muerte, es llevado por Dios con Jesús. Esta afirmación coincide con lo que tenemos en las palabras de Jesús estudiadas en Lc 21, 36. Se trata, por tanto, de un caso más en que las fómulas teológicas del Apóstol (o de la catequesis anterior a él) dependen de dichos de Jesús conservados en los evangelios[70]. Los primeros predicadores cristianos glosaron, unas veces más y otras menos, estos dichos de Jesús explicitándolos.

Por otra parte, hemos de considerar altamente improbable la hipótesis que considera este final del discurso como el resultado de una creación tardía o debido a la pluma del evangelista san Lucas[71]. La sola presencia de semitismos en el texto es suficiente para poner en cuestión semejante sugerencia, como reconoce prudentemente A. J. B. Higgins:

> «Puesto que la frase 'estar delante de' (σταθῆναι ἔμπροσθεν) puede ser un hebraísmo, el logion podía contener un antiguo eco palestinense de una auténtica palabra de Jesús»[72].

69. R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts*, 121 afirma: «Ni aquí (refiréndose a Lc 21, 25-28) ni en otro lugar se expresa en Lucas semejante esperanza (es decir, la de estar con Jesús)». Creemos equivocada esta afirmación taxativa. Como hemos visto, aquí se alude a un ser llevados con Jesús, es decir, la salvación es descrita como un estar con él.

70. Sobre este aspecto de la escatología de san Pablo pueden verse: P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NTA 2), Münster ²1969, 286-320; P. SIBER, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (ATANT 61), Zürich 1971.

71. Entre otros, R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ²1931, 126; J. M. CREED, *The Gospel according to St Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1942, 254; H. E. TÖDT, *The Son of Man*, 96s; A. SALAS, *Discurso Escatológico*, 162; J. D. KAESTLI, *L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc*, 54; L. GASTON, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (NT. S 23), Leiden 1970, 357; A. J. MATTILL jr., *Luke and the Last Things*, 104.

72. A. J. B. HIGGINS, *The Son of Man*, 75. Ciertamente este estudioso no entiende el semitismo de la misma forma que nosotros, pero esto no es obstáculo

Una vez más nos encontramos con expresiones griegas que difícilmente pueden ser debidas al estilista san Lucas. Si fuera este evangelista el redactor de la perícopa, nos encontraríamos con una redacción diáfana, no ante un griego torpe y oscuro. Al igual que en otros lugares de su evangelio, nos hallamos ante una huella evidente de la utilización de una tradición anterior a él. Una tradición arcaica y de origen palestinense.

Excursus

Un texto paralelo: Jn 17, 24

San Juan, como afirman casi todos los estudiosos de este evangelio, utilizó para componer el discurso de despedida de Jesús en la Última Cena dichos tradicionales[73]. Nos lo pone de manifiesto el hecho de que encontremos en él claros paralelos con la tradición sinóptica. R. E. Brown, por ejemplo, comentando Jn 17, 24, donde se presenta el vivir con Cristo como el destino final de todos los creyentes, escribe:

> «Podríamos tener aquí el equivalente joánico de las palabras que Jesús pronuncia en el relato lucano de la última cena: 'comeréis y beberéis en mi mesa en mi Reino'»[74].

Esto parece cierto. Pero nosotros añadiríamos: y también el equivalente de las palabras finales del discurso escatológico de san Lucas, según el original arameo que hemos reconstruido. El texto joánico al que aludimos, según una de las versiones españolas, dice:

> «Padre, quiero que donde yo esté (εἰμὶ)
> estén también conmigo
> los que tú me has dado

para la validez de su afirmación. En la misma línea véase, J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, 96 n. 226; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 782.

73. Véanse, por ejemplo, los comentarios de M.-J. LAGRANGE, *Évangile Jean*, 437; H. BERNARD, *Gospel John*, 558; C. K. BARRETT, *Gospel John*, 379s; R. E. BROWN, *The Gospel according to John. Introduction, Translation, and Notes* (AncB 29), II, Garden City 1970, 745.

74. R. E. BROWN, *Gospel John*, 772.

> para que contemplen (θεωρῶσιν) mi gloria,
> la que me has dado,
> porque me has amado
> antes de la creación del mundo»[75].

Esta traducción, que atribuye un sentido futuro al verbo «estar», ha evitado una dificultad existente en el texto griego: εἰμί no es futuro, sino presente[76]. Pero, ¿cómo Jesús, que todavía está entre sus dicípulos, se expresa como si ya estuviera junto al Padre? No es éste el único caso de lo que parece elección torpe de un tiempo verbal. Si se examinan los versículos anteriores, se constata un uso frecuente de verbos en pasado a lo largo de todo el capítulo; se tiene la impresión de que es el Jesús glorioso quien habla en él (v. 12.14.18.22...). Un posible motivo de este recurso frecuente al pasado puede ser el deseo de subrayar el tránsito de Jesús al Padre: él ya no pertenece a este mundo (cf. v. 11), pues está de camino al reino celestial. Pero quizá esta explicación acentúa más aún la dificultad que encierra el εἰμὶ de Jn 17, 24: si bien es cierto que podemos considerar a Jesús en una situación de paso, de ningún modo podemos afirmar que haya alcanzado su destino, que haya llegado junto a su Padre. Algunos estudiosos, tratando de ofrecer una solución a esta dificultad, han sugerido que aquí hemos de leer no el verbo εἰμί, sino εἶμι, «ir»[77]. Sin duda,

75. J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén»*.

76. También concede a εἰμὶ un valor futuro E. NÁCAR-A. COLUNGA, *NT*. Sin embargo, otras versiones traducen correctamente en presente. Los comentaristas explican este presente afirmando que Jesús se considera ya junto al Padre. Véase, por ejemplo, A. DURAND, *Evangelio según san Juan* (VSal), trad. por J. Precedo Lafuente, Madrid 1964, 335; A. WIKENHAUSER, *El evangelio según san Juan* (RNT 4), trad. por F. Galindo, Barcelona 1967, 465.

77. Esta sugerencia ha sido realizada por R. E. BROWN, *Gospel John*, 772. Supone el mismo fenómeno en Jn 7, 34. Comentando este último versículo dice: «uno esperaría 'donde yo voy' como en VIII, 21; y alguno ha sugerido que *eimi* aquí es del verbo *ienai*, 'ir', en lugar del más usual *einai*, 'ser'» (p. 314). Es probable que este fenómeno se repita de nuevo en 12, 26; 14, 3. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan. III: Versión, comentario e índices*, trad. por C. Gancho, Barcelona 1980, 242, evita la dificultad planteada por εἰμί, traduciendo: «voy a estar», donde el sentido futuro es evidente. Sentido de futuro que también concede P. JOÜON, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des évangiles*: RSR 17 (1927) 215, apelando a la influencia del arameo. He aquí la explicación de este estudioso: «La idea de nuestro verbo 'ser' se expresa usualmente en arameo por el adverbio de existencia *'īt*, que toma los sufijos pronominales. Esta partícula, naturalmente atemporal, se emplea muy frecuentemente cuando se trata de la esfera del presente. También un escritor de lengua aramea se vería llevado a elegir en griego el presente εἰμί, incluso cuando la esfera temporal fuera la de futuro».

una confusión de ambos verbos en la lectura es perfectamente posible en los manuscritos unciales. No obstante, la elección del verbo «estar» puede deberse a una lectura-retoque de algún escriba, para quien Jesús era el Señor glorificado junto al Padre. En todo caso, creemos que esta última sugerencia, que da razón de la anomalía presente en el texto joánico, es probable.

Por otra parte, el verbo θεωρέω no significa sólo «contemplar», valor que ha escogido la traducción española que hemos citado. Este verbo, al igual que sus sinónimos, posee en griego bíblico un amplio campo semántico, a semejanza de sus equivalentes arameos. Queremos llamar la atención sobre uno de sus valores, de gran interés para nuestro texto. Nos referimos a «disfrutar/poseer», si la cosa que se ve es buena, o «padecer», si la cosa que se contempla es mala. El mismo evangelista san Juan hace uso de este valor. Así, en el único pasaje de su evangelio donde habla del reino de Dios, podemos leer estas expresiones sinónimas: «no puede ver (ἰδεῖν) el reino de Dios», «no puede entrar/llegar (εἰσελθεῖν) al reino de Dios», es decir, poseerlo (Jn 3, 3.5). De igual modo, pocos versículos después, vuelve aparecer el verbo «ver» con idéntico significado:

> «El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que no cree al Hijo, no verá vida (οὐκ ὄψεται ζωήν), sino la ira de Dios permanecerá sobre él» (Jn 3, 36; cf. también 1 Jn 3, 2).

Hemos indicado que esta peculiaridad está atestiguada también en los verbos arameos equivalentes. Como muestra traemos a continuación un pasaje del Talmud palestinense. Dice así:

> «Un discípulo de R. Aqiba estaba sentado delante de él y su semblante se demudó. Le dijo: '¿Por qué así?' Le dijo: 'He visto en mi sueño tres palabras penosas: En Adar morirás, en Nisán no verás, y lo que has sembrado no recogerás'. Le dijo: Las tres palabras son buenas: en la majestad (בהדררא) de la Ley serás exaltado, y tentaciones (וניסיון) no verás (= padecerás); y lo que has sembrado no recogerás significa: lo que has engendrado no lo enterrarás'» (*jMa'ăśēr Šēnî* 55c).

En Jn 17, 24, pues, tenemos la promesa de la participación en la gloria de Jesús, es decir, de la entrada en el reino celeste. En otras palabras, aquí, al igual que en Lc 21, 36, se promete la

compañía de Jesús por toda la eternidad a todos aquéllos que le amaron en esta tierra, a todos aquéllos que son sus discípulos, que creyeron en él.

Queremos llamar la atención sobre un último detalle de Jn 17, 24: mientras manuscritos importantes atestiguan el relativo neutro ὅ (P^{60} ℵ B D W), otros tienen el masculino plural οὕς, referido a los discípulos (A C L Ψ 054 f^{1-13} lat). La mayoría de los estudiosos consideran la primera variante como la más primitiva, aunque al traducirla la interpretan teniendo en cuenta la segunda posibilidad[78]. Ciertamente, ὅ está bien atestiguado y creemos se ha de preferir en razón de ser la *lectio difficilior*. Sin embargo, no consideramos que el único modo de entender este relativo sea referirlo al grupo de los discípulos. El texto es perfectamente inteligible sin necesidad de evitar el relativo neutro. Para ello basta poner una coma después del verbo θέλω, y considerar el ἵνα como epexegético, como muestra la traducción siguiente:

> «Padre, lo que me enconmendaste quiero, que (ἵνα) adonde yo voy, también ellos estén (= vengan) conmigo, para que gocen/posean mi gloria, la que me diste al amarme, antes de la creación del mundo».

Aquí, pues, se afirmaría que la misión encomendada por el Padre a Jesús es la obra salvífica de los creyentes. De hecho, a lo largo de todo el evangelio de san Juan la salvación de los hombres es considerada como la voluntad del Padre. Salvación que es la obra que el Padre ha encargado a Jesucristo[79], y que Jesús una y otra vez promete a sus discípulos: vosotros tendréis parte conmigo en mi reino.

78. Cf., entre otros, M.-J. LAGRANGE, *Évangile Jean*, 451; J. H. BERNARD, *Gospel John*, 579; B. F. WESTCOTT, *Gospel John*, 247; C. B. BARRETT, *Gospel John*, 429; A. DURAND, *Evangelio Juan*, 355; R. E. BROWN, *Gospel John*, 741-772; M.-É. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *Synopse*, 400; J. MATEOS-J. BARRETO, *Evangelio Juan*, 726; R. SCHNAKENBURG, *Evangelio Juan*, 242.524 n. 86. Véase también, en el mismo sentido, P. JOÜON, *Quelques aramaïsmes*, 229, aunque explica esta anomalía suponiendo en el trasfondo del relativo un ד arameo: «El escritor, bajo la influencia del arameo, habría descuidado la flexión del pronombre relativo griego, o si se quiere, habría traducido el relativo arameo de un modo simplista».

79. Para un estudio más detenido de este aspecto de la salvación divina, realizada por Jesucristo, véase el precioso artículo de A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4)*: RSR 48 (1960) 377-419.

CAPÍTULO CUARTO
CON CRISTO EN SUS TENTACIONES (Lc 22, 28-30)

La tradición sinóptica refiere como costumbre de Jesús el celebrar o participar en comidas. No pocas de sus palabras están enmarcadas en una fiesta, un convite o usan la imagen del banquete festivo y de la cena. Comidas que compartía con toda clase de grupos humanos: discípulos, fariseos, publicanos y pecadores: ninguno quedaba excluido [1]. Semejante modo de proceder provocó el escándalo entre los judíos piadosos [2], pues Jesús concede a este gesto suyo un alcance singular. Sirviéndose del significado que la comunidad de mesa tenía en la tradición oriental —comunión de vida, perdón, restablecimiento de una relación perdida—, anuncia el perdón de los pecados que Dios concede en su persona. Es decir, la comunidad de mesa que realiza Jesús tiene un carácter de acción simbólica [3]. Ciertamente el evangelista san Lucas es el que presta más atención a este gesto profético de Jesús. De hecho, su evangelio es el que recoge más noticias sobre esta comunidad de mesa, que significa la participación en la vida de Dios, cuya plenitud se dará en el reino del más allá [4].

En una ocasión Jesús concedió a esta acción de comer una importancia especial. Nos referimos a la Última Cena, cuya relevancia en los relatos evangélicos, puesta de manifiesto por el tenor solemne de su introducción, no es debida sólo a que nos hallamos ante una cena pascual, sino al significado que le otorgó Jesús. Ahora bien, también ésta debe situarse en relación con la

1. Mc 2, 15 par; 2, 18s par; 9, 12-17 par; 14, 17-25 par; Lc 7, 36-50; 11, 37-52; 14, 1-24; 24, 28-31; 24, 41-43. Cf. también Lc 13, 26; 13, 29; 15, 23...
2. Véase Lc 5, 30 par; 7, 34; 15, 2; 19, 7.
3. Cf. 2Re 25, 27-30 (= Jer 52, 31-34); Josefo, Ant. XIX, 16, 1; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús* (Biblioteca de estudios bíblicos 2), trad. por C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1974, 140s.
4. Cf. Lc 12, 35-37; 13, 29; 14, 15. Por otra parte, la preferencia de san Lucas por este tema fácilmente puede observarse si se tiene en cuenta la ausencia de paralelo de las citas que hemos ofrecido en las notas anteriores.

comunidad de mesa que Jesús realizó durante su ministerio público, posee de igual modo el simbolismo que hemos señalado en este comer juntos. Es más, podríamos decir que en esta ocasión se hace más explícito: Jesús afirma que el pan y el vino utilizados en la cena significan su vida entregada por el perdón de los pecados, el comienzo de una alianza nueva, y promete la realización plena de este comer juntos en el reino de Dios (Mt 26, 26-29 par).

Quizá san Lucas es el que subraya con mayor insistencia el significado escatológico de la Última Cena. Pero su relato no sólo contiene esta peculiaridad. En él hay notables diferencias respecto a los otros evangelistas, de modo especial cuando narra la institución de la Eucaristía[5]. Ahora bien, la característica más notable de su versión es la presencia de un discurso de Jesús después de haber entregado el pan y el vino convertidos en su cuerpo y sangre. Esta alocución de Jesús, que discurre en un diálogo con sus discípulos, contiene palabras de las que tenemos paralelo en la narración evangélica de los otros dos sinópticos, dentro y fuera del marco de la institución de la Eucaristía, si bien en una formulación distinta; pero sobre todo introduce materia nueva, totalmente original[6].

Estas singularidades del relato lucano de la Última Cena plantean varias cuestiones, en cuyas respuestas los estudiosos no han logrado un acuerdo. Por una parte, el hecho de que aquí ha-

5. Cf, entre otros, los siguientes estudios: G. DALMAN, *Jesus-Jeshua. Studies in the Gospels*, trans. by P. P. Levertoff, London-New York 1929, 86-184; H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14.) 15-18. 1 Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NTA 19/5), Münster 1953; IDEM, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20. 2 Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NTA 20/4), Münster 1955; J. JEREMIAS, *The Eucharist Words of Jesus* (NTLi), trans. by N. Perrin, London 1966, 122-125. 139-169; I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A. Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 792-807; J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28A), New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1985, 1365-1367.

6. También la secuencia es distinta. En san Marcos y san Mateo es la siguiente: anuncio de la traición de Judas, institución de la Eucaristía, predicción de las negaciones de Pedro (Mc, 14, 17-31; Mt 26, 20-35). San Lucas ofrece la materia en este orden: institución de la Eucaristía, anuncio de la traición de Judas, discusión de los apóstoles sobre la primacía, promesa de una recompensa para los apóstoles, predicción de la negaciones de Pedro, el logion de las dos espadas (Lc 22, 14-38).

llemos materia que está contenida en otros lugares de los dos evangelios paralelos, ¿no es un indicio de que este discurso es una creación literaria de san Lucas? Por lo que respecta a la presencia de materia original en su evangelio, ¿es el resultado de su propia creatividad y de la reelaboración a la que somete el relato marcano, o es debido a que recoge una tradición a la cual tuvo acceso en unas fuentes desconocidas por los otros evangelistas sinópticos? Seguramente el valor histórico que se conceda al relato lucano de la Última Cena depende de las respuestas a estos interrogantes.

Algunos estudiosos, al considerar que este discurso pronunciado por Jesús es una hábil creación literaria del evangelista, rechazan cualquier posibilidad de que san Lucas utilizara fuentes propias, y conceden escaso o ningún valor histórico a la materia original recogida en su evangelio. Según ellos, el mismo artificio literario aparece en otros lugares del escrito lucano (cf. Lc 5, 29-39; 11, 37-52; 14, 1-24). Además, si se lee con atención, en el discurso de la Última Cena se observarán rasgos del género literario «discurso de adiós»[7].

No nos interesa en este momento discutir la exactitud de esta opinión. La sugerencia entra dentro de los límites de lo posible. Pero haber detectado la presencia de un artificio literario no implica que nos encontremos ante una creación del evangelista. En otras palabras, san Lucas podría haber creado este dicurso y haberle dado la forma literaria del «discurso de adiós» y, sin embargo, haberse servido para ello de material anterior a él. Por tanto, haber especificado la forma no significa haber encontrado una respuesta al problema de las fuentes y del valor histórico de estos pasajes. A lo más, ésta es una indicación, una pista para conocer cómo interpreta el evangelista estas palabras, pero sería im-

7. Véase en este sentido, por ejemplo, C. H. TALBERT, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York 1984, 206-211; W. S. KURZ, *Luke 22, 14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Address*: JBL 104 (1985) 251-268; J. H. NEYREY, *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology* (Theological Inquiries), New York-Mahwah 1985, 5-48; P. SELLEW, *The Last Supper Discourse in Luke 22: 21-38*: Forum 3/3 (1987) 74-77. Sobre el género literario de «discurso de adiós» puede verse E. STAUFFER, *Abschiedsreden*: RAC 1 (1950) 29-35; K. BALTZER, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, Philadelphia 1971; A. KOLENKOW, *The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu*: JSJ 6 (1975) 57-71.

procedente deducir de ella un juicio sobre su origen y valor. Por otra parte, no siempre la forma que recibe la materia evangélica es dada por el evangelista, sino que, como ha puesto de manifiesto la escuela de la historia de las formas, su origen puede ser anterior.

En su empeño por detectar la presencia de fuentes en el relato lucano de la Pasión, algunos estudiosos se han servido de diferentes métodos. Normalmente, en sus trabajos han combinado el estudio del vocabulario con la utilización de la estadística para señalar los porcentajes de las palabras más usadas y las construcciones linguísticas más frecuentes, a fin de establecer el estilo del evangelista y poseer así un criterio de discernimiento con el que juzgar qué es debido a su habilidad literaria y qué a las fuentes utilizadas por él para la composición de su evangelio (cf. Lc 1, 1-4). Siguiendo estos métodos, algunos estudiosos no sólo afirman con seguridad que la materia propia del discurso lucano de la Última Cena tiene su origen en las fuentes (o fuente) propias que utilizó el escritor sagrado, sino incluso llegan a separar aquello que es debido a su pluma de lo que pertenece a cada una de las fuentes de que se sirvió para la composición de su relato[8].

No vamos a entrar en la valoración de los métodos empleados por estos autores y los resultados a los que llegan. No obstante creemos que estos procedimientos difícilmente pueden llegar a conclusiones seguras, pues no se ven libres de cierto subjetivismo en la apreciación de aquello que pertenece al evangelista y lo que proviene de sus fuentes. A nuestro entender, hay un método de suma importancia para el discernimiento de las posibles fuentes utilizadas por san Lucas en la composición de este discurso: la existencia en el relato griego de expresiones extrañas cuya presencia no se pueda explicar si la composición fue originalmente en este lengua y que encuentren su clarificación apelan-

8. Véase, entre otros, A. M. PERRY, *Sources of Luke's Passion Narrative*, Chicago 1920, 38-41; P. WINTER, *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV*: StTh 8 (1954) 155-160; H. SCHÜRMANN, *Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Testüberlieferung*: Bib 32 (1951) 366-392. 522-541; IDEM, *Paschamahlbericht*, 1-74; F. REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebruch* (WUNT 5), Tübingen, 1959, 27-30; J. JEREMIAS, *Eucharist Words*, 97-99; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (MSSNTS 19), ed. by O. E. Evans, Cambridge 1972, 47-68; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 784-827; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1386-1434.

do al sustrato arameo de la tradición evangélica. Evidentemente fenómenos de este tipo no pueden deberse a la pluma de este gran estilista griego, según es descrito generalmente este evangelista por los estudiosos. Fenómenos semejantes nos obligan a considerar la hipótesis de que san Lucas utilizó fuentes en el relato de la Última Cena como la más probable.

Nuestra intención no es examinar todo el discurso de la Última Cena, sino sólo una de sus perícopas. Pues, sin prejuzgar si estamos ante una composición literaria resultado de la utilización de fuentes o de la creatividad del ingenio del escritor sagrado, podemos admitir la existencia de diferentes perícopas en el discurso lucano de la Última Cena, piezas redaccionales que pueden ser individualizadas y estudiadas sin entrar en una valoración global del conjunto. Las conclusiones de estos trabajos parciales serán decisivas para llegar a tener una concepción más justa sobre el origen de este discurso y el valor de la materia contenida en él. En concreto nuestro estudio se centrará en unos versículos muy discutidos y enigmáticos (Lc 22, 28-30), que a pesar de su brevedad plantean dificultades considerables a los exegetas[9].

1. *Lc 22, 28 y la perplejidad de los estudiosos*

Según narra el tercer evangelio, después del anuncio de la traición de Judas se suscitó en la mesa una viva discusión entre los apóstoles sobre quién sería el mayor entre ellos, el más importante (Lc 22, 24). Jesús media en el litigio para decirles que, a semejanza de él, la preeminencia entre los discípulos será para aquél que sirve. Y tras esta corrección les asegura que tendrán parte en su reino: comerán y beberán a su mesa y se sentarán para juzgar las doce tribus de Israel. Esta promesa se realiza como agradecimiento o recompensa a la fidelidad que ellos han mantenido durante la vida pública de su maestro.

Estas palabras de Jesús, en parte, tienen un paralelo bastante cercano en el primer evangelio (Mt 19, 28). Apoyándose en esta

9. Así lo afirma explícitamente I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 815: «El dicho plantea dificultades considerables». También J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus* (EtB), Paris 1980, 585, alude a que estos versículos plantean «problemas literarios y teológicos muy complejos».

circunstancia, los estudiosos no han dudado en afirmar que para la redacción de este logion san Lucas se ha servido de una fuente común a los dos evangelistas, la llamada fuente Q. Entre ellos, sin embargo, hay discrepancias a la hora de valorar cuál de las dos versiones es la que refleja con mayor fidelidad el logion original. Es más, la formulación de ambos es tan diferente que algunos consideran la posibilidad de que los dos evangelistas hayan utilizado distintas versiones de esta fuente[10]. Y ciertamente esta sugerencia parece razonable, pues sería un modo de explicar las diferencias existentes, sobre todo la sorprendente longitud que posee el texto lucano y las dificultades que encierra su versión frente a la del primer evangelista. No obstante, prescindiremos de realizar un estudio comparado de las dos versiones, pues no creemos sea de gran ayuda para resolver la complejidad que encierran estos versículos del evangelio de san Lucas.

Jesús, según la narración de este evangelista, no se limita a aludir de un modo génerico a la fidelidad de los apóstoles, como hace Mt 19, 28, sino que la describe con estas palabras: «Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis tentaciones (ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου)» (Lc 22, 28). Esta última palabra evoca en nosotros inmediatamente las tentaciones que Jesús sufrió en el desierto antes de su ministerio público (Lc 4, 1-13). Allí se vio sometido a las insidias del diablo,

10. Uno de los pocos trabajos dedicados al estudio de este logion no se decide por dar la prioridad a ninguna de las dos versiones: J. DUPONT, *Le logion des douze trônes (Mt 19, 28; Lc 22, 28-30)*: Bib 45 (1964) 355-359.362. Tampoco se decanta en favor de ninguna uno de los comentarios más recientes al tercer evangelio, J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1412s. Conceden prioridad a la versión de san Mateo, entre otros, E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ²1929, 209; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ²1931, 170-171; J. ROLOFF, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh 1965, 148-150; S. SCHULZ, *Q-Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 330-332; J. NEYREY, *Passion According to Luke*, 23-25; M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22* (JSNT.S 14), Sheffield 1987, 51-52. Consideran que los dos evangelistas utilizaron diferentes versiones del mismo logion: B. H. STREETER, *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London 1924, 288; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, 1957, 216; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38. 3 Teil: Einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38* (NTA 20/5), Münster 1957, 36-40.43-44.50-51.53-54; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St. Luke*, 64; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 815.

que en tres momentos sucesivos le intentó apartar de su misión. Pero la afirmación de Jesús no puede referirse a aquel suceso, pues los doce no participaron en él. Su elección tendrá lugar después de este hecho, al comienzo de la predicación pública. No queda más remedio que buscar esta solidaridad apostólica en las tentaciones de Jesús durante los años que duró su ministerio. En efecto, el participio perfecto nos obliga a situar el comienzo de la perseverancia antes del comienzo de la Pasión, en el pasado. Parece, por tanto, que hay que entender la vida de Jesús como una continua tentación diabólica o al menos considerar que en algunos momentos de ella Jesús sufrió de nuevo la tentación del maligno.

En este sentido se expresan algunos estudiosos. La afirmación contenida en Lc 22, 28 necesariamente implica la existencia de tentaciones antes de la Pasión. Uno de los exegetas que defienden esta hipótesis dice:

> «Que la tentación que Jesús superó por sí mismo no sea la única se podía leer ya en 4, 13. Si Lucas quiso tener a la vista esencialmente la tentación que Jesús tenía que sufrir, cf. 22, 40-53, entonces el v. 28 demuestra que a éstas últimas precedieron otras, cf. Heb 4, 15»[11].

Pero no hallamos nada semejante a una tentación diábolica durante los años de la vida pública de Jesús. Ciertamente antes de su Pasión, en varias ocasiones, el evangelista alude a Satanás, pero siempre como aquel que es expulsado de los endemoniados,

11. T. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), Leipzig ³1920, 680 n. 57. También uno de los exegetas que más esfuerzo ha dedicado a desentrañar el contenido del discurso lucano de la Última Cena, H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, afirma que esta expresión de san Lucas parece referirse a toda la vida de Jesús: «tenemos una panorámica de toda la vida y la obra de Jesús vista como un sucederse de tentaciones, tras las que se esconde de mala manera el enemigo de Jesús» (p. 39). Véase también W. MANSON, *The Gospel of Luke* (MNTC), London 1948, 244; K. G. KUHN, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament*, en K. STENDAL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, 112; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36), Rome 1969, 9; R. S. BARBOUR, *Gethsemane in the Tradition on the Passion*: NTS 16 (1969-70) 241; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani (Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46)* (BSRel), Roma 1972, 166 n. 1; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1418; R. J. KARRIS, *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literature* (Theological Inquiries), New York-Mahwah 1985, 69.

vencido cuando se encuentra con Jesús y sus discípulos (Lc 10, 17-19; 11, 14-22; 13, 16). Por eso, comentando este versículo H. Schürmann reconoce que afirmar la existencia de tentaciones durante la vida de Jesús no casa bien con el pensamiento de san Lucas, «porque Lc no presenta la vida de Jesús bajo el aspecto de la tentación satánica; por el contrario, parece que quiere decir que las tentaciones satánicas empiezan con la Pasión» [12].

Es verdad que san Lucas, al referirse a las torcidas intenciones de algunos interlocutores que le formulaban preguntas o hacían peticiones, usa dos verbos griegos de la misma raíz que el término «tentación»: πειράζω (Lc 11, 16; en común con los otros dos sinópticos: Mc 8, 11; Mt 16, 1) y ἐκπειράζω (Lc 10, 25). Ciertamente en ambos lugares la acción está dirigida contra Jesús, al que no se asocian sus discípulos. Por otra parte, el autor sagrado utiliza la voz primera varias veces en sus obras, pero no siempre posee el mismo valor. En Lc 4, 2 el agente de la acción es el diablo, es decir, designa la acción específica de tentar. Por el contrario, en Lc 11, 16 el sujeto del verbo es un cierto grupo de judíos. Quizá la exigencia de éstos contenga una incitación a obrar contra la voluntad de Dios. No olvidemos que la petición de señales o milagros, la exigencia de un mesianismo glorioso, es una de las tentaciones que Jesús padeció en el desierto. No obstante, hemos de tener en cuenta que el contexto habla con claridad del sometimiento de Satanás ante Jesús. Por añadidura, el resto de las veces que aparece este verbo posee solamente el significado de «intentar» [13].

12. H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 39s. Ciertamente este exegeta cree descubrir en este dato la huella de que el v. 28 es debido a una tradición anterior al evangelista. Sin entrar en la valoración de esta conclusión, a nosotros nos interesa resaltar cómo este estudioso reconoce la no adecuación de esta teoría con la mente del evangelista.

13. Hch 5, 9; 9, 26; 15, 10; 16, 7; 24, 6; 26, 21. Por otra parte, queremos llamar la atención sobre una circunstancia curiosa: en su evangelio no encontramos paralelo a los relatos de Mc 8, 11 par; 10, 2 par, donde aparece este verbo, y en Lc 20, 23 par evita utilizarlo al describir la acción de los que le preguntan sobre el tributo al César. Este verbo aparece raramente utilizado en el griego clásico y helenístico; cf. H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon, with a Supplement 1968*, Oxford [9]1976, 1354; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Grand Rapids 1963, 501. Sobre el uso y significado de este verbo en la versión de los LXX, véase J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 257-260. Para un estudio del vocablo en el Nuevo Testamento, K. S. WUEST, *Treasures from the Greek New Testament for the English Reader* (Word Studies in the Greek New Testament 3), Grand Rapids 1941, 126-131; W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adap. by W. F. Arndt-F. W. Gingrich-F. W. Danker, Chicago-London [2]1979, 640s.

Por lo que respecta al segundo verbo, aparece con menor frecuencia en la obra lucana: sólo dos veces (Lc 4, 12; 10, 25). La primera está en una cita del Antiguo Testamento (Dt 6, 16), para cuya traducción los LXX se sirvieron de esta voz griega. Pero difícilmente puede connotar una solicitación al mal, una verdadera acción de tentar, cuando el verbo hebreo no la expresa. Y esto incluso en un contexto claro de tentación diábolica. De igual modo, tampoco este verbo griego posee otro significado en Lc 10, 25. No se trata de incitarle a algo contrario a la voluntad divina, sino simplemente de sorprenderle en algún error, en algo que le ponga en evidencia ante el pueblo.

En resumen, en ningún pasaje evangélico aparece Satanás tentando a Jesús. Cuando aquél aparece durante el ministerio público de Jesús es en un contexto de exorcismo, es decir, siendo sometido por su palabra poderosa. Las únicas dificultades que Cristo encuentra durante el periodo de su predicación no provienen del Maligno, sino de los hombres. Unas intrigas que difícilmente se pueden situar al mismo nivel que una tentación diabólica y que en ningún caso son atribuidas directamente a la acción de Satanás. Comentando estas asechanzas de los judíos, H. Seesemann afirma: «Difícilmente se pueden considerar éstas como tentaciones en el sentido de Mt 4, 1-11 par... Aquí no se trata de un ataque de Satanás en y con las palabras de los interrogadores... En los evangelios sinópticos no hay ningún relato expreso de una tentación de Jesús entre la historia de la tentación y la descripción de Jesús en Getsemaní» [14]. Por tanto, no creemos que el uso de estos verbos sea una prueba definitiva en el momento de argumentar con seguridad la existencia de tentaciones diabólicas durante el ministerio de Jesús, a las que se vieron asociados los discípulos.

No se sabe bien en qué pensaba san Lucas cuando utilizó este término griego: «Las 'pruebas' (τοῖς πειρασμοῖς) mencionadas por Lucas son un enigma, puesto que no se puede encontrar en el material de Q algo que corresponda» [15]. De hecho, bastantes

14. H. SEESEMANN, *πεῖρα κτλ.*: TDNT 6 (1968) 35s.

15. P. SELLEW, *Last Supper Discourse*, 86. El autor considera que este logion pertenece a la fuente Q, que con otros estudiosos la considera un documento escrito en sentido estricto. Cf. también W. S. KURZ, *Luke 22, 14-38*, 259, don-

estudiosos parecen reconocer la dificultad de encontrar un sólo lugar en el evangelio de san Lucas donde se hable de tentación diábolica durante el ministerio público de Jesús, deduciendo de ello que el evangelista no pudo atribuir a este término griego de Lc 22, 28 el sentido de «tentaciones» sino el de «dificultades, pruebas», evitando así el escollo. Dice explícitamente uno de los comentaristas más famosos del tercer evangelio:

> «Esta ojeada retrospectiva habla de los πειρασμοί de Jesús. Puesto que Lucas piensa la actividad de Jesús como un tiempo sin Satanás, no pudo entender las tentaciones como ataques satánicos, sino con Hch 20, 19 como dificultades y obstáculos, los que le fueron causados por los judíos» [16].

de sugiere que la fidelidad de los discípulos no parece muy adecuada en el marco de la Última Cena, sino que sería más apropiada para una situación posterior.

16. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ⁵1969, 403. Algo semejante afirma otro famoso exegeta católico en su comentario al tercer evangelio: «Los πειρασμοί son las dificultades de la vida, las asechanzas de los fariseos y herodianos, la reprobación manifiesta de los jefes religiosos»; cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ³1927, 551. La mayoría de los estudiosos son partidarios de leer en este término griego el significado de «pruebas, dificultades»; véase por ejemplo, J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1904, 124; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ⁵1922, 502; B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke. A Critical and Exegetical Commentary*, New York 1926, 325; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 211; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, London 1937, 177. 188; N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids 1951, 562; R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptiken*: ThQ 132 (1952) 324; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg ³1955, 330; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 39; T. W. MANSON, *Sayings of Jesus*, 339; E. OSTY, *L'Évangile selon saint Luc* (BiJer 33), Paris 1961, 149; C. B. CAIRD, *Saint Luke* (PGC), Harmondsworth-Baltimore-Ringwood 1963, 239; E. J. TINSLEY, *The Gospel according to Luke* (CNEB), Cambridge 1965, 191; H. SEESEMANN, πεῖρα, 35; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 9; V. TAYLOR, *Passion Narrative of St. Luke*, 64; J. JEREMIAS, *Eucharistic Words*, 94s; C. L. MORRIS, *The Gospel according to St. Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Grand Rapids 1974, 308; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816; E. LA VERDIERE, *Luke* (NTM 5), Wilmington 1980, 261; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1415; J. NEYREY, *Passion According to Luke*, 26; D. J. LULL, *The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22: 24-30)*: NT 28 (1986) 300; F. J. MATERA, *Passion Narratives and Gospel Theologies Interpreting the Synoptics Through Their Passion Stories* (Theological Inquiries), New York-Mahwah 1986, 165; L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma 1987, 346; M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke*, 46.

Sin embargo, se nos hace arduo entender por qué san Lucas utilizó aquí este término griego concediéndole sólo un sentido amplio, como sostienen estos estudiosos. Nos parece muy pertinente el comentario que hace a este respecto H. Schürmann. Este exegeta alemán, después de haber traducido este vocablo por «asechanzas humanas», reconoce que aquí este valor es insuficiente: «Pero esta interpretación es insuficiente. Si el Padre promete un reinado mesiánico al perseguido, hay que entender en última instancia πειρασμοί como asechanzas satánicas» [17]. Por otra parte, considerar que el uso del plural nos obliga a conceder a este término un sentido diferente al que normalmente posee nos parece una razón sin fundamento. Una propuesta debida más a la necesidad de resolver la dificultad que existe en Lc 22, 28 que a un estudio lingüístico [18]. Además, el no poder ofrecer un paralelo seguro del Nuevo Testamento para avalar esta sugerencia hace problemática esta interpretación [19].

17. H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 39.

18. La mayoría de los autores catalogados en la nota 16 argumentan de este modo. Baste como ejemplo las palabras terminantes de uno de ellos: «Aquí debemos distinguir entre el uso singular y el plural del nombre. El último no incluye necesariamente la noción de 'tentación', su significado se acerca más a 'peligros'», cf. S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 9. Para hacer esta afirmación, S. Brown se ha servido de H. SEESEMANN, πεῖρα, 24. 29 n. 35, donde da tres ejemplos del griego profano que parecen apoyar este significado. A nuestro juicio, sólo en una cita parece ser nuestro término sinónimo de κίδυνοι. En todo caso, el apelar a ejemplos del griego profano es de poca utilidad, pues como ya hemos reconocido ni el sentido ni el uso que hace éste se puede considerar paralelos del griego neotestamentario.

19. Los estudiosos que defienden un valor amplio para el vocablo griego ven confirmado este significado en Hch 20, 19. Este versículo, que pertenece al discurso de despedida de san Pablo a los presbíteros de Éfeso, dice así: «sirviendo al Señor con toda humildad y lágrimas y πειρασμῶν que me vinieron por las celadas (ταῖς ἐπιβουλαῖς) de los judíos». El texto distingue claramente entre los πειρασμοί y las «conspiraciones» de los judíos. No podemos decir que ambos términos son usados de modo sinónimo. San Pablo afirma que la acción de los judíos le trajo los πειρασμοί. Hay aquí una diferencia que debemos respetar y que nos impide entender estas «tentaciones» sufridas por el apóstol como las mismas asechanzas de los judíos. Y tampoco creemos que estas «tentaciones» designen unas pruebas cualesquiera o las dificultades normales que pudo encontrar a lo largo de su misión. Su origen está en los intentos de los judíos para dar muerte a san Pablo (cf. Hch 9, 23; 20, 3; 23, 30). Luego pudiera ser que aquí estos intentos fueran considerados como una verdadera tentación, como un intento satánico de llevarle a obrar contra la voluntad del Señor, es decir, dejar su ministerio apostólico por temor a la muerte o, quizá mejor, impedir mediante su muerte la posibilidad del anuncio salvífico a los gentiles.

En realidad, después de las tentaciones en el desierto el único momento en que vuelve aparecer la tentación diabólica es la Pasión. De hecho, encontramos en este relato referencias explícitas a Satanás y su acción de tentar. En efecto, aparece de nuevo el término griego πειρασμός en relación con los apóstoles (Lc 22, 40.46) y toda la Pasión es descrita como obra de Satanás (22, 53), al que se atribuye expresamente la traición de Judas (22, 3) y la preparación de una actividad contra los discípulos (22, 31). Este es el periodo de la vida de Jesús que parece adecuado describir como una tentación y en el que sus discípulos también se vieron afectados de lleno por estas maniobras del Maligno. ¿No estaría pensando Jesús en su Pasión cuando se refirió a sus apóstoles como aquéllos que habían permanecido junto a él en sus tentaciones? De hecho, algunos de los estudiosos que se niegan a leer en este término una referencia a las tentaciones diabólicas reconocen, sin embargo, que este versículo alude también a la Pasión y a la fidelidad apostólica durante este periodo dramático; lo que conlleva, por tanto, reconocer implícitamente una alusión a la acción satánica[20].

Un pequeño grupo de estudiosos ve en esta referencia a la Pasión la clave interpretativa de este logion. Las palabras de Jesús contenidas en el v. 28 no pueden aludir al pasado, pues allí no hubo tentaciones, sino al presente, a su Pasión que comenzaba en el momento en que estaba hablando con los discípulos. Así se expresa el paladín de esta interpretación, H. Conzelmann:

> «Por ello hay que evitar interpretar el v. 28 como una descripción de toda la vida de Jesús como tentación. Precisamente no es así. Ahora dominan los πειρασμοί... La lucha de la existencia de Cristo se da desde el comienzo de la Pasión —¡desde el primer instante!— y los apóstoles son los que *permanecen* ahora... El v. 28 no dice: vosotros sois la gente heróica que habéis permanecido. Todavía no ha ocurrido nada. Sino: vosotros habéis venido conmigo a Jerusalén y ahora habéis llegado conmigo a la tribulación (y ahora estamos en ella —¡perfecto!—)»[21].

20. Cf., por ejemplo, W. GRUNDMANN, *Evangelium Lukas*, 403s; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64 n. 244. 68; S. SCHULZ, *Q-Die Spruchquelle der Evangelisten*, 330s; D. J. LULL, *The Servant-Benefactor*, 300. Explícitamente I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816, afirma, «detrás de la palabra subyace el pensamiento de la oposición satánica a Jesús».

No se puede negar que esta lectura es ingeniosa y enormemente sugerente. Con este estudioso hemos de reconocer que las tentaciones satánicas no se pueden buscar antes de la Pasión, sino en ella. De hecho, como hemos señalado, el evangelista pone de manifiesto esta dimensión de iniciativa y acción satánica en varias ocasiones a lo largo del relato. Pero de igual modo hemos de admitir que existe una objeción insalvable contra esta interpretación: el participio διαμεμενηκότες exige que la acción, que ciertamente dura en el momento presente, haya comenzado en el pasado. Es más, si tenemos en cuenta el contexto en el que estas palabras fueron pronunciadas, es decir, durante la Última Cena, uno no acaba de entender cómo se puede afirmar que los apóstoles, sentados todavía a la mesa del banquete pascual, pueden ser descritos como aquéllos que están compartiendo fielmente las tentaciones de Jesús. Estrictamente hablando, la tentación no ha empezado, pertenece a la esfera del futuro. Y de hecho, al tener que justificar la fidelidad de los apóstoles, este autor se ve obligado a recurrir a un dato inserto en el relato de la oración del Huerto de los Olivos, por consiguiente, a un suceso posterior, en el que san Lucas no habla de la huida de los discípulos después del prendimiento. En realidad, al querer subrayar el aspecto de duración de la acción en el presente, concede un sentido futuro al participio perfecto, descuidando la exigida referencia al pasado. Obrando así, H. Conzelmann no tiene en cuenta las leyes gramaticales del griego. Su interpretación tiene que rechazarse por ser «gramaticalmente indefendible»[22].

21. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen [5]1964, 73s. 75s. Véase también del mismo autor *Zur Lukasanalyse*: ZThK 49 (1952) 29; W. OTT, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (StANT 12), München 1965, 86-88; M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 162s; D. J. LULL, *The Servant-Benefactor*, 300; P. SELLEW, *Last Supper Discourse*, 86.

22. S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 8. Cf. también B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 325; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816. Por otra parte, quisiéramos reseñar la interpretación que da a estas tentaciones J. NEYREY, *Passion According to Luke*, 26: al igual que Conzelmann las refiere a la Pasión, pero también incluye en ellas las dificultades que sufrirán los apóstoles durante la expansión de la Iglesia. Una interpretación que no sólo es «gramaticalmente indefendible», sino pura invención del autor.

Ninguna de las vías de solución intentadas, como hemos visto, hace justicia a todos los datos que el evangelio nos ofrece; ninguna de ellas está libre de dificultades, que a veces son escollos insalvables. Después de la revista realizada a los diferentes intentos de solución, reconocemos la exactitud de la afirmación de W. Ott: en Lc 22, 28 tenemos una antigua *crux interpretum*[23].

2. *La compañía de los apóstoles (οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ)*

Al estudiar las interpretaciones de los exegetas, resultaba claro que la dificultad contenida en este versículo nace de la forma del verbo διαμένω: el participio perfecto expresa una acción comenzada en el pasado cuyo efecto dura en el presente. Es decir, este participio contiene una referencia explícita al pasado, al ministerio público de Jesús. Es en esta alusión donde surge el gran obstáculo, pues en ninguno de los relatos evangélicos anteriores se describe a los apóstoles teniendo parte en las tentaciones de Jesús, ya que en verdad no podemos decir que éste fuera tentado durante su predicación a los judíos. En realidad, como ya hemos indicado, el único periodo de tentación compartido con sus discípulos es la Pasión. Algo a lo que es imposible que se refiera el participio, si nos atenemos estrictamente a las reglas gramaticales de la lengua griega. Pero no debemos olvidar que nos hallamos ante un griego muy especial: tras los evangelios sinópticos, tal como nos han llegado, se esconde una tradición aramea. El recurso a este sustrato semítico de los evangelios arrojará nueva luz sobre la enigmática afirmación contenida en Lc 22, 28.

Una simple mirada a las concordancias nos permite constatar que el verbo διαμένω es bastante raro en el Nuevo Testamento y que san Lucas es el único de los evangelistas sinópticos que lo usa. Por el contrario, el verbo simple, μένω, cuyo campo se-

23. W. OTT, *Gebet und Heil*, 85. También H. SEESEMANN, πεῖρα, κτλ, 35, dice: «No está claro cómo Jesús pudo decir de sus discípulos que ellos permanecieron con Él en las tentaciones». En el mismo sentido, E. BUCK, *The Function of the Pericope «Jesus before Herod» in the Passion Narrative of Luke*, en W. HAUBECK-M. BACHMANN, *Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für Karl Heinrich Rengstorf zum 75. Geburtstag*, Leiden 1980, 171, considera el v. 28 como «extraordinarias palabras», y en la n. 29 razona: «el tiempo perfecto es sorprendente, porque estas palabras son pronunciadas antes del comienzo de la Pasión».

mántico es muy semejante al del compuesto, es usado con frecuencia en los escritos neotestamentarios. Esta similitud no sólo se comprueba por la presencia de valores comunes en ambos verbos, sino por el uso que hicieron de ellos los LXX: fueron utilizados para traducir la voz hebrea עמד cuyos principales significados son «estar en pie, permanecer, perseverar»[24]. Acepciones éstas que también aparecen contenidas en el campo semántico del verbo hebreo קום, el cual en la lengua aramea acabará siendo el equivalente del עמד hebreo, al no existir éste en dicha lengua. Sin duda, la causa de este fenómeno está en la similitud que se da entre ambos en el hebreo. He aquí una breve colección de textos que ponen de manifiesto cómo el verbo קום poseía tanto en hebreo como en arameo los valores más propios del hebreo עמד.

> «Samuel dijo a Saúl: 'Has actuado como un necio. Si hubieras cumplido el mandato que Yahvé, tu Dios, te dio, Yahvé habría afianzado tu reinado sobre Israel para siempre. Pero tu reinado no permanecerá (ממלכתך לא־תקום). Yahvé se ha buscado un hombre según su corazón'» (1Sm 13, 13s).
>
> «No se enriquecerá, y su fortuna no permanecerá (ולא־יקום חילו) ni su sombra cubrirá la tierra» (Job 15, 29).
>
> «(El desaprensivo) se dedica a inventar imaginaciones para sorprender a los pobres con palabras engañosas, incluso si la causa de los pobres es justa. Pero el noble medita nobles cosas y persevera en las cosas nobles (והוא על־נדיבות יקום)» (Is 32, 7s).
>
> «En tiempos de estos reyes, el Dios de los cielos hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él estará firme por siempre (והיא תקום לעלמיא)» (Dn 2, 44).

24. Véase E. HATCH-H. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897, 305.910. Para el uso y valores de estos verbos griegos en los escritos helenísticos y del Nuevo Testamento, cf. H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, 403.1103; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, 152.397; F. HAUCK, μένω, κτλ.: TDNT 4 (1967) 574-576; W. BAUER, *Greek-English Lexicon*, 186.503s. Para los significados de עמד y קום, cf., por ejemplo, F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGSS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1959, 763-765.877-879. Los LXX, junto a otras voces, se sirvieron de μένω para traducir ambos verbos; lo que manifiesta la semejanza existente entre ambos, como indicamos en el texto.

«Rabbí ordenó a Abdón, su lector: 'Proclama delante de la congregación: El que ora que diga la oración de la tarde mientras el día permanece (= perdura; עד יומא קאם)'» (j*Běrakôt* 7c).

«Aunque el templo ha sido destruido, tú persistes en tu terquedad (ואת קאים בקשיותך)» (j*Pe'ā* 20b).

Evidentemente nuestra intención al citar estos pasajes de la literatura rabínica y del Antiguo Testamento es ilustrar la afinidad que existe entre estos verbos semíticos. Una afinidad que también es fácil constatar en la utilización de los términos griegos que realizaron los traductores griegos de la versión de los LXX, perfectos conocedores de ambas lenguas. En efecto, si para traducir el verbo עמד echaron mano de las voces μένω o διαμένω, emplearon de igual modo el verbo griego μένω para traducir dos de los textos citados, mientras que en los otros prefirieron la pasiva de ἵστημι un término que también sirve para expresar la acción de «permanecer»: leemos en Job 15, 29: οὔτε μὴ μείνῃ αὐτοῦ τὰ ὑπάρχοντα; y en Is 32, 8 dice: καὶ αὕτη ἡ βουλὴ μένει.

Por otra parte, es interesante observar cómo esta semejanza está también atestiguada en la traducción griega que ofrecen los autores del Nuevo Testamento de las citas del Antiguo Testamento. Como se puede comprobar por los dos ejemplos que traemos a continuación, utilizaron la misma voz griega para traducir estos verbos semíticos.

«Como dice la Escritura: 'Repartió a manos llenas; dio a los pobres; su justicia permanece (μένει = עמדה) eternamente'» (2Cor 9, 9).

«'Pero la Palabra del Señor permanece (μένει = יקום) eternamente' Y ésta es la Palabra: la Buena Nueva anunciada a vosotros» (1Pe 1, 25).

Poco importa que en estos ejemplos aparezca el verbo simple y no el compuesto, que es el que encontramos en nuestro versículo. En realidad, ambos son intercambiables, como se puede constatar en este pasaje de la carta a los Hebreos donde su autor traduce una cita del Antiguo Testamento muy semejante a las anteriores:

«Ellos perecerán, mas tú permaneces (διαμένεις = תעמד)» (Heb 1, 11).

Sin embargo, el campo semántico del verbo קום en arameo, y probablemente támbien en la lengua semítica hermana, es mucho más amplio que el aludido. Entre sus significados se encuentra uno de gran importancia para nuestro trabajo sobre el participio διαμεμενηκότες. A él nos hemos referido en el estudio del campo semántico del verbo קום realizado en nuestro capítulo anterior[25]. Como reconocíamos allí, a pesar de que ningún léxico arameo lo catalogue, creemos que el uso de dicho significado en ciertos pasajes de la literatura rabínica no deja lugar a dudas respecto a su existencia. Oigamos hablar a los textos. Y no se olvide que nos hallamos ante una literatura de una enorme sobriedad; por tanto, en ella sólo encontraremos los rasgos imprescindibles para hacer inteligible la intención del relato o el dicho que se pretende transmitir.

En el Talmud palestinense, en el tratado en el que se estudian los casos de diezmo dudoso, aparece este verbo en contextos que resultan absurdos si se le concede sus significados más usuales de «estar de pie, permanecer». Estos son los pasajes a los que nos referimos:

«R. Yehoshua ben Leví encargó (o, había encargado) a sus muchachos: 'No compres para mí verduras sino del huerto de Sísara'. Vino a él el que es recordado para bien (קם עימיה חוכור לטוב; es decir, Elías). Le dijo: 'Ve, di a tu maestro: No es este huerto de Sísara. Pertenece a un judío que mató a Sísara y lo tomó de él'» (j*Dema'î* 22c).

«R. Jeremías envió a R. Zeera una cesta de higos que no habían sido diezmados. R. Jeremías se dijo: '¿Acaso comerá R. Zeera lo que no está diezmado?' Y R. Zeera se dijo: '¿Acaso puede enviarme una cosa que no está diezmada?' Entre esto y esto (la cesta de higos) fue comida *tebel* (= sin diezmar). Por la mañana vino a él (קם עימיה), le dijo: 'La cesta que me enviaste ayer ¿estaba diezmada?' Le dijo 'Dije, ¿acaso R. Zeera comerá una cosa no diezmada?' Le dijo: 'También yo dije así: ¿acaso R. Jeremías puede enviarme una cosa no diezmada?'» (21d).

Otro claro ejemplo de que el verbo arameo קום posee este valor de movimiento lo tenemos en el tratado *Qiddûšîn* del mismo Talmud. El narrador hace un uso de éste que puede expli-

25. Véanse las p. 136-142. A aquellos textos hay que añadir los que aportamos ahora.

carse como ingresivo, es decir, «procurar estar». He aquí la sentencia que nos interesa:

> «Le dijo: 'Rabbí, dame una limosna'. Le dijo: 'Vente a la asamblea (את קאים בציבורא) mañana y yo haré para ti una recaudación de limosnas'» (64c).

El último texto que traemos de la literatura rabínica pertenece al mismo Talmud, al tratado *Sanhedrîn*. La peculiaridad del pasaje está en que encontramos el verbo usado en forma causativa:

> «Toma a mi hija (como esposa). Quizá a causa de mí y de ti haga (Dios) venir (al mundo) un hombre bueno (הוא מקים בר נש טב)» (28c).

Hasta el momento todos los textos arameos aducidos pertenecen, según la clasificación de los periodos de la lengua aramea realizada por J. A. Fitzmyer[26], al arameo tardío. Es decir, de ninguno de ellos se puede deducir con seguridad que el vocablo קום poseyera el valor de verbo de movimiento durante la época en que tuvo lugar la composición de los evangelios. Comencemos señalando que, a nuestro entender, la conclusión que se deriva de este argumento no se puede considerar como definitiva, puesto que la producción literaria en lengua aramea con que contamos de los anteriores periodos es demasiado limitada. Bien pudiera ocurrir que ciertos fenómenos atestiguados en la literatura tardía existieran con anterioridad, aunque no hayan llegado hasta nosotros textos que los testimonien. Sin embargo, no sucede esto en nuestro caso. Por el contrario, creemos existe un pasaje en la literatura qumranita en el que el verbo קום posee de modo indiscutible el sentido de «venir». Y probablemente existan otros, aunque nosotros no los hayamos encontrado.

26. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome ²1971, 22 n. 60, distingue las siguientes fases: 1) Arameo antiguo (925-700 a. C.); 2) Arameo imperial (700-200 a. C.); 3) Arameo medio (200 a. C.-200 d. C.); 4) Arameo tardío (200-700 d. C.); 5) Arameo moderno (hoy). Esta clasificación ha sido aceptada por E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum*, Roma 1971, 6-8; E. C. MALONEY, *Semetic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51), Chico 1981, 41s.

Al referir la estancia de Abraham en Egipto (cf. Gn 12, 10-20), el *Génesis Apócrifo* narra cómo Dios castigó al faraón con un espíritu pestilencial por haber tomado a Sara, esposa de Abraham, como mujer. Habiendo padecido esta enfermedad durante un largo espacio de tiempo, intentó curarse recurriendo a los médicos, aunque sin resultado positivo. El texto dice:

> «Así envió por todos los sabios de Egipto, todos los magos y todos los médicos de Egipto, (para ver) si podían curarle de estas plagas, y a los hombres de su casa. Y no pudieron todos los médicos y magos y todos los sabios venir a curarlo (למקם לאסיותה), pues el espíritu se puso a atormentarlos a todos, y huyeron» (20, 18-21)[27].

Muy probablemente este valor de movimiento también esté presente en el campo semántico del mismo verbo hebreo. Por lo menos, en varios pasajes del Antiguo Testamento armonizaría perfectamente este significado de «venir» con el contexto, mientras que el sentido más normal de «levantarse/estar de pie», que es el que habitualmente se utiliza, resulta violento a todas luces. Los ejemplos que traemos a continuación ilustran con claridad lo que queremos decir.

El segundo libro de las Crónicas refiere cómo a la muerte del rey Salomón se suscitaron luchas intestinas en el reino davídico a causa de la sucesión. Después del reinado de su sucesor Roboam, se entabló una batalla entre su hijo Abías y el rey cismático de Israel, Jeroboam. Antes de referir la guerra entre los dos reinos de Judá e Israel, el escritor sagrado recoge el intento de Abías de evitar el derramamiento de la sangre hermana. Con dicho fin pronunció éste una arenga desde el monte Semarayin. Estas son las palabras con las que se introduce el discurso:

27. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon*, 65, traduce: «But none of the physicians, the magicians, nor any of the wise men were able to rise up and cure him». Y justifica esta traducción del modo siguiente: «Es decir, pudieron tener éxito en curarlo. La expresión *lmqm* (infinitvo peal de *qwm*) es pleonástico, por el sentido es evidente que también ellos estaban postrados a causa de la desgracia. Ellos huyeron, claro está, posteriormente» (p. 134). Aparte de que la explicación que da este estudioso no deja de ser una recomposición de los hechos que el relato no permite, creemos que esta justificación no es necesaria si, como hemos hecho nosotros, קום se traduce por «venir». Además, así se explica mejor el ל de לאסיותה.

«ויקם Abías sobre el monte Semarayin, que está en la montaña de Efraím, y dijo: 'Escuchadme Jeroboam y todo Israel...'» (13, 4).

Las versiones españolas traducen este verbo concediéndole su significado más habitual: «y se levantó Abías...» Pero a causa del ritmo de la narración nosotros creemos que no es adecuado traducir de esta forma. El lugar donde sucede el hecho indica que el verbo expresa una idea de movimiento: «y vino Abías...» Al menos hay que reconocer que esta traducción, sin alterar el texto, es más coherente con el relato.

El libro de Nehemías nos ofrece otro texto en el que creemos es preferible leer en el verbo קום la acción de movimiento. Narrando la reconstrucción de Jerusalén llevada a cabo por los judíos a la vuelta del destierro, el autor constata la resistencia violenta que opusieron los pueblos vecinos a estas obras de reedificación. Para realizarlas los judíos se vieron obligados a empuñar las armas. En este contexto leemos:

«Y nuestros enemigos decían: '¡Antes que se enteren o se den cuenta, iremos contra ellos, los mataremos y pararemos la obra!' Pero algunos judíos que vivían junto a ellos vinieron a advertirnos por diez veces: 'Vienen contra nosotros desde todos los lugares que habitan'. Aposté, pues, al pueblo en los puntos más bajos, detrás de la muralla, y en los lugares descubiertos; y dispuse al pueblo por familias, cada uno con sus espadas, sus lanzas y sus arcos. ואראה ואקום ואמר a los jefes y a los magistrados y al resto del pueblo: 'No les tengáis miedo...'» (4, 5-8).

Si traducimos el verbo echando mano de su valor más habitual, como hacen las versiones españolas, el resultado es una frase muy extraña: «Y vi y me levanté y dije...» Por el contrario, si le atribuimos el valor de movimiento, que hemos visto existe indudablemente en el arameo, la secuencia es diáfana y en manifiesta correspondencia con el hilo de la narración: «Y vi y vine y dije...» Y poco importa que este verbo se lea conteniendo su pleno sentido o se comprenda como verbo gráfico.

Traemos un último ejemplo curioso. El autor sagrado del Génesis, narrando la transmisión del derecho de primogenitura, describe cómo Jacob, suplantando a Esaú, se presentó ante Isaac

llevando el guiso que éste había pedido comer antes de dar la bendición. Y lo hace en los términos siguientes:

«Este entró adonde su padre, y dijo: '¡Padre!' El respondió: 'Aquí estoy; ¿quién eres, hijo?' Jacob dijo a su padre: 'Soy tu primogénito Esaú. He hecho como me dijiste. Levántate, por favor, siéntate (קום־נא שבה) y come de mi caza...'» (Gn 27, 19).

Es sorprendente esta unión de los verbos «levantarse» y «sentarse», sobre todo cuando el contexto del relato no dice nada sobre la posición anterior de Isaac. Y no podemos imaginar que estuviera tumbado como consecuencia de alguna enfermedad. El texto dice que a causa de su vejez no veía, no que fuera incapaz de andar o que tuviera que permanecer en el lecho. La extrañeza desaparece si al verbo קום le atribuimos el valor de movimiento: «Ven, por favor, siéntate, y come de mi caza...»[28].

Ante la cantidad de testimonios, creemos se impone admitir la existencia de este valor de movimiento entre los que posee el verbo קום en su amplio campo semántico. Un significado que puede ser la clave que aporte solución al enigma encerrado en el texto objeto de nuestro estudio.

Al comenzar nuestro análisis filológico de este verbo decíamos que tras los evangelios sinópticos se halla una tradición semítica. No son pocas las huellas que detectamos en la narración griega de la existencia de relatos compuestos en lengua aramea. A lo largo de nuestro estudio hemos hecho amplio uso de estos fenómenos. Pero no siempre el sabor semítico es explícito. A veces en el texto encontramos pasajes que son anómalos o contienen afirmaciones disparatadas, como resultado del paso de la tradición aramea al griego. En realidad, aun teniendo un conocimiento profundo de las dos lenguas, no era nada fácil traspasar lo que se decía de una lengua a otra. El traductor podía equivocarse en la interpretación del texto, sobre todo si tenía que enfrentarse a vocablos de una polivalencia endiablada que dificultaba la elección del valor correspondiente, mucho más si el contexto del relato no era demasiado claro. Pero también podía pecar de ser de-

28. Otros ejemplos donde se puede ver este valor son Gn 19, 35; 27, 19; Ex 32, 1...

masiado servil. Es decir, podía trasladar términos y construcciones demasiado mecánicamente, lo que originaría locuciones extrañas o enigmáticas. Creemos que un fenómeno de este tipo fue el origen de la expresión que tenemos en Lc 22, 28.

A nuestro juicio, la presencia del verbo διαμένω en este texto lucano se debe quizá al resultado de una traducción maquinal de un original arameo que contenía el polivalente verbo קום. Probablemente la construcción aramea que estaría en la narración aramea que suponemos en el trasfondo de nuestro relato actual sería idéntica a la que hemos visto en los dos textos citados del tratado *Dema'î*: קום עימיה. Esta expresión, si el contexto no era tan diáfano como en estos pasajes del Talmud palestinense, podía ser mal comprendida y ser traducida con una expresión semejante a la que tenemos en el evangelio de san Lucas: διαμένω μετά. Es decir, en lugar de leer «vosotros sois los que habéis venido» se leyó «vosotros sois los que habéis permanecido».

Por añadidura, las citas de los tratados *Pe'â* y *Qiddûsîn* nos aportan un dato que nos ayuda a esclarecer todavía más la extraña expresión contenida en este dicho de Jesús. En estos dos textos tenemos la misma fórmula: verbo קום seguido de un sustantivo con ב. Mientras que en el primero su sentido es «permanecer en», en el segundo es clarísimo su significado de «ir, presentarse a». Es decir, la preposición griega ἐν que rige el complemento circunstancial en la expresión lucana, «en mis tentaciones», puede ser la traducción de un ב arameo. Si bien es cierto que su valor más común es «en», como hemos comprobado, esta preposición puede ir acompañando verbos de movimiento para indicar el lugar hacia donde[29]. A nuestro juicio, el dicho de Jesús en su forma original aramea sería: «Vosotros sois los que habéis venido conmigo a mis tentaciones». Por otra parte, si tenemos en cuenta la versión paralela de Mt 19, 28, observaremos que allí se dice algo muy parecido, pues se describe a los discípulos usando un verbo de movimiento: «Vosotros los que me habéis seguido (οἱ ἀκολουθήσαντες)». Esta coincidencia, pues, refuerza aún más la lectura que hemos hecho del texto lucano. Creemos poder concluir que sólo el recurso al sustrato arameo puede permitirnos una explicación adecuada de este enigmático logion.

29. Este fénomeno lo estudiamos ampliamente en nuestro tabajo sobre el relato del buen ladrón: J. M. GARCÍA PÉREZ, *El relato del buen ladrón (Lc 23, 39-43)*: EstB 44 (1986) 276-280.

3. *Las tentaciones de Jesús y sus apóstoles*

En el primer apartado, al mostrar las dificultades que este dicho de Jesús encierra, aludíamos a las formas distintas que los estudiosos tienen de interpretar el término griego «tentación». Un gran número de ellos leían en él una referencia a las dificultades ocasionadas a lo largo del ministerio público de Jesús por las asechanzas de los judíos, en concreto los fariseos y las autoridades judías. Consecuentemente negaban en él cualquier connotación a una actividad satánica. Sin embargo, no es éste el único lugar del evangelio de san Lucas donde aparece este término. Creemos que un estudio de los diferentes pasajes en los que es utilizado este vocablo griego puede ser de utilidad para saber si el significado genérico de «pruebas, dificultades» hace justicia a esta voz y a su uso en el tercer evangelio. Por otra parte, con el fin de sopesar la validez de esta interpretación, es necesario también prestar atención al contexto de Lc 22, 28, es decir, al discurso de Jesús en la Última Cena y la Pasión.

a) *El término πειρασμός en el tercer evangelio*

Comencemos señalando que el término objeto de nuestro estudio es raramente usado en el griego clásico y helenístico[30]. Por el contrario, los LXX lo utilizaron con mayor frecuencia, fundamentalmente traduciendo las voces hebreas מסה y ענין. Según informan los léxicos, ninguno de los dos términos es empleado para designar la tentación satánica[31]. La perspectiva en el Nuevo

30. Pueden consultarse, por ejemplo, H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1355; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, 501. Respecto a su uso en el Nuevo Testamento, cf. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis ³1961, 1026s; H. SEESEMANN, πεῖρα, 24-36; W. BAUER, *Greek-English Lexicon*, 640s.

31. Traduce מסה en Ex 17, 7; Dt 4, 34; 6, 16; 7, 19; 9, 22; 29, 2; Sal 94, 8; ענין en Ecl 3, 10; 4, 8; 5, 2.13; 8, 16; el término πειρασμός también aparece en Eclo 2, 1; 6, 7; 27, 5.7; 33, 1; 44, 20; 1Mac 2, 52. Para los valores de los vocablos hebreos, véanse, L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, 541. 721; F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGGS, *Hebrew-English Lexicon*, 587. 775. J. CARMIGNAC, *«Notre Père»*, 259s, afirma: «En definitiva, es obligado reconocer que en el Antiguo Testamento los verbos *nissâh* y πειράζω o sus derivados no designan jamás una solicitación al mal de parte de los hombres ni de parte del demonio y menos de parte de Dios... El Antiguo Testamento habla bastante frecuentemente de 'prueba', conoce algunos casos de tentación, pero no ha reflexionado todavía sobre la naturaleza de la 'tentación'».

Testamento es bastante diferente, tanto por lo que se refiere a la asiduidad en el uso como a su campo de significados. En un extenso estudio sobre la oración dominical, J. Carmignac señala acertadamente que el concepto específico de tentación satánica comienza a perfilarse en los escritos de Qumrán, y en el Nuevo Testamento aparece ya teniendo este sentido[32]. En efecto, leyendo estos escritos cristianos uno observa que los valores que se otorgan con mayor frecuencia al vocablo πειρασμός son «tentación satánica», «incitación al mal». Pero a nosotros nos interesa saber si esta regla general se cumple en el evangelio de san Lucas o, por el contrario, nos hallamos ante una excepción.

La primera vez que aparece este término griego en san Lucas es al final del relato de las tentaciones de Jesús (Lc 4, 13). La claridad meridiana del contexto no nos permite ningún titubeo en nuestro intento por especificar la realidad que designa: aquí se refiere a la intención de Satanás, narrada previamente en tres actos, de que Jesús realizara algo contrario a la voluntad de Dios y de este modo se frustrara la misión que había venido a cumplir en la tierra[33].

Ahora bien, si el contexto no deja resquicio a duda alguna sobre el sentido de esta voz griega, no se puede decir lo mismo sobre la expresión final del versículo. El texto evangélico dice: «Y acabada toda tentación, el diablo se alejó de él ἄχρι καιροῦ». ¿Cuál es el sentido que hay que conceder a esta expresión? Nuestras versiones españolas traducen «hasta un tiempo (o momento) oportuno». ¿A qué momento alude esta expresión? La mayoría de los estudiosos lee aquí una referencia a la Pasión: el momento

32. J. CARMIGNAC, *«Notre Père»*, 265. Sobre el concepto «tentación» en Qumrán, en la misma obra, p. 260-262. Para un estudio general de este concepto en el Nuevo Testamento, véanse K. G. KUHN, *New Light on Temptation*, 94-113; H. SEESEMANN, *πεῖρα*, 28-36; W. SCHNEIDER-C. BROWN, *Tempt, Test, Approve*, en C. BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology. Translated, with additions and revisions, from the German Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. by L. Coenen-E. Beryreutherd and H. Brietenhard, III, Grand Rapids 1978, 798-808.

33. Sobre las tentaciones de Jesús, cf. A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4. 1-13)*: Bib 40 (1959) 613-631; B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son (Mtt. 4. 1-11 and par). An Analysis of an Early Christian Midrash* (CB. NT 2), Lund 1966; J. NAVONE, *The Temptation Account in St. Luke (4. 1-13)*: Scrip 20 (1968) 65-72; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert* (SN 4), Bruges 1968, 45-72.

oportuno en que se renueva la tentación es al inicio de la Pasión, como parece confirmarlo la presencia expresa de Satanás (Lc 22, 3) y la acción que éste realizará sobre los apóstoles (22, 31-34). M. Galizzi, uno de los exegetas que defienden esta interpretación, dice:

> «Lucas, a diferencia de Mt 4, 1-11, concluye las tentaciones de Jesús en Jerusalén (Lc 4, 9 par. Mt 4, 5), donde el demonio se aleja de él ἄχρι καιροῦ, 'hasta el tiempo establecido'. La última expresión es definida por Dupont (y es la opinión corriente de los autores) como 'una precisión teológica del evangelista en relación a 22, 3'. Sólo en el contexto de la Pasión, de hecho, encontramos de nuevo a Jesús en Jerusalén y sometido a un ataque directo de Satanás, es decir, en una situación de Peirasmós»[34].

Sin embargo, algunos biblistas se han opuesto a este modo de entender el texto sagrado afirmando que esta expresión griega no significa «hasta el tiempo oportuno» sino «por un cierto tiempo, por un rato». En una monografía dedicada al estudio de las palabras utilizadas en los libros de la Biblia para expresar los lapsos de tiempo, J. Barr sugiere esta última traducción apoyándose en una serie de textos bíblicos donde aparece (Hch 13, 11; Eclo 1, 23-24 y Tob 14, 4)[35]. A nuestro modesto entender, ninguno de los pasajes aducidos apoya su modo de traducir esta expresión.

34. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani*, 163s. La cita a la que hace referencia es J. DUPONT, *Tentations de Jésus*, 66. Otros autores de la misma opinión son: J. WEISS (ed.), *Die Schriften des Neuen Testaments. I: Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1907, 436; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 114; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 133; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 61; J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 105; H. CONZELMANN, *Der Mitte der Zeit*, 22; W. OTT, *Gebet und Heil*, 85s; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg-Basel-Wien 1969, 216s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 174; G. QUERDRAY, *La tentation de Jésus au désert. Prélude de la Passion*: EeV 90 (1980) 184-189; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 518; J. NEYREY, *Passion According to Luke*, 177-179.

35. J. BARR, *Biblical Words for Time* (SBT 33), Naperville 1962, 54s. Este autor hace toda su argumentación en contra de G. DELLING, καιρός κτλ.: TDNT 3 (1965) 461, que traduce esta expresión griega: «until the time appointed by God». J. Barr propone como traducción más segura: «for a (short) time». Son de la misma opinión, entre otros, N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 163; R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung*, 323; G. B. CAIRD, *Luke*, 81; W. BAUER, *Greek-English Lexicon*, 394. Sobre el término καιρός, véase E. PETROLINI, *Valenza filosofica dell'antico termine «kairòs» attraverso le sue connessioni semantiche*: SapDom 30 (1977) 346-362.

En el relato de la primera misión de Bernabé y Pablo en Chipre, con ocasión del enfrentamiento que tuvo éste con el mago Elimas, leemos:

> «(Pablo) le dijo: 'Tú, repleto de todo engaño y de toda maldad, hijo del Diablo, enemigo de toda justicia, ¿no acabarás de torcer los rectos caminos del Señor? Pues ahora, mira la mano del Señor sobre ti. Te quedarás ciego y no verás el sol ἄχρι καιροῦ'» (Hch 13, 10s).

La ceguera sobreviene al mago Elimas como castigo por oponerse al mensaje cristiano, por tratar de que el procónsul Sergio Paulo no escuchase la predicación de los dos misioneros cristianos. El pasaje, que termina con la verificación del maleficio realizado por Pablo y la conversión del procónsul, no ofrece ningún punto de apoyo a la interpretación que J. Barr atribuye a esta expresión griega. Aquí no se dice que la ceguera del mago Elimas fue por un corto periodo de tiempo, por un rato. No olvidemos que la pérdida de la visión es un castigo por «torcer los rectos caminos del Señor», es decir, una acción milagrosa utilizada como instrumento punitivo por contrariar la voluntad divina. Al igual que su origen, el final de la misma no depende de la casualidad. Es a Dios mismo a quien corresponde decretar el periodo de tiempo que debe durar esta privación de la vista. Por ello, la traducción más exacta sería «hasta el momento oportuno», que es lo mismo que decir «hasta que Dios quiera». Como muy bien dice W. Ott, «si Lucas hubiese querido decir en ambos textos (se refiere a Hch 13, 11 y Lc 4, 13) durante un espacio de tiempo, podría haber dicho de manera más exacta: χρόνον τινά (como Pablo en 1Cor 16, 7)»[36].

Una afirmación semejante es la que debemos leer en el segundo pasaje al que hace referencia este estudioso inglés:

> «El que es paciente se controla ἕως καιροῦ y después alegría se producirá para él. Contiene sus palabras ἕως καιροῦ y muchos labios proclamarán su inteligencia (Eclo 1, 23-24)».

También aquí traducir esta expresión «por un cierto tiempo» no armoniza con el contexto. El autor sagrado no dice que

36. W. OTT, *Gebet und Heil*, 86.

el paciente aguanta por un breve espacio de tiempo, sino hasta el tiempo oportuno, hasta el momento que sea preciso. De otro modo, ¿cómo se puede decir que ese hombre ha actuado con paciencia?[37].

Por último, el texto de Tob 14, 4, según la versión de los códices B A, dice: ἐν δὲ τῇ Μηδίᾳ ἔσται εἰρήνη μᾶλλον ἕως καιροῦ. Tampoco es necesario traducir esta expresión como pretende J. Barr. Las referencias a las profecías contenidas en el pasaje ponen de manfiesto una específica concepción de la historia: todos los acontecimientos ocurren en el momento preciso que Dios quiere. Según esto, aquí no se está hablando de un corto e indefinido espacio temporal, sino de un tiempo concreto: el señalado por Dios. Esta lectura es corroborada por la versión del codex S, más clara y extensa[38]. Con razón argumenta W. Ott contra esta manera de traducir Lc 4, 13:

> «Se descarta por sí sola la traducción 'un espacio de tiempo', ya que καιρός no indica en oposición a χρόνος una *duración* de tiempo, sino un *momento concreto* o un *periodo* de tiempo... Cuando él (Lucas) añade ἄχρι καιροῦ a ἀπέστη, con mucha seguridad se refiere a: hasta que llegó otra vez su (de Satanás) tiempo»[39].

37. R. H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament in English. With Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. I: Apocrypha*, Oxford 1913, 320, traduce: «He that is patient controlleth himself until the (proper) time, and afterwards joy springeth up for him. He suppreseth this words until the (proper) time, and (then) shall the lips of many tell forth his understanding». En la n. 23 explica: «*Hasta el tiempo (apropiado)*. e. d. hasta que pase el tiempo en el que el ejercicio del autocontrol se ponga de manifiesto».

38. En el texto del Codex S leemos: «Hijo, toma tus hijos, y vete a Media, porque yo creo en la palabra de Dios acerca de Nínive, la que Nahum dijo... y no será rebajada ninguna de todas las palabras; y todas las cosas sucederán en su tiempo señalado (καὶ πάντα συμβήσεται τοῖς καιροῖς αὐτῶν). Y en Media habrá más seguridad que entre los asirios y los babilonios...» Por otra parte, si hemos de traducir como hace J. Barr, las palabras de Tobías tendrían un sentido absurdo: aconseja a su hijo emigrar a Media porque allí habrá paz por un rato. En realidad, a lo que alude el texto es a la ruina de Nínive (Tob 14, 15) y por este motivo aconseja dejar esta ciudad; no porque fuera a encontrar paz por un corto espacio temporal, por un rato, en Media.

39. W. OTT, *Gebet und Heil*, 85s. Por otra parte, muchos son los textos que se podrían aducir de este valor que W. Ott concede a καιρός. Recuérdese, por ejemplo, Ecl 3, 1ss, donde designa el momento o tiempo oportuno del nacer, morir, etc.

Otros estudiosos, aun concediendo el significado que afirma W. Ott en estas palabras, niegan que Lc 4, 13 contenga una referencia a la Pasión. San Lucas, en este versículo, lo único que manifiesta es que las tentaciones del desierto se han cumplido, han terminado, y que el diablo, alejándose de Jesús, está al acecho de un momento oportuno para volver al ataque. En otros términos, en el v. 13 hay dos proposiciones que es necesario distinguir: «cumplida toda tentación» y «se alejó de él». La expresión ἄχρι καιροῦ pondría límite sólo a esta última afirmación. La tentación jamás volverá a reanudarse en la vida de Jesús. «El v. 13 señala un final absoluto de tentación: aunque la Pasión es en verdad una continuación de la escena del desierto y en ella se representa un ataque renovado del maligno contra Jesús, no se trata de una nueva tentación»[40]. No deja de ser curiosa esta división que se introduce en el v. 13 y el intento de considerar la frase συντελέσας πάντα πειρασμόν como el anuncio del final definitivo de cualquier tentación. Bien al contrario, aquí no se afirma el final de futuras tentaciones sino la conclusión de las pasadas. En cuanto al rechazo de considerar la Pasión como una nueva tentación, lo estimamos contrario a los datos del mismo evangelio. No obstante, veremos la solidez de esta hipótesis cuando estudiemos los relatos de la Pasión.

Encontramos nuevamente el término πειρασμός en la explicación de la parábola del sembrador. La segunda categoría de los oyentes es caracterizada como aquellos que reciben con alegría la Palabra, «creen por algún tiempo, pero ἐν καιρῷ πειρασμοῦ desisten» (Lc 8, 13). Las versiones paralelas de san Mateo y san Marcos dicen: «cuando sobreviene una tribulación o persecución

40. S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 7s.16s. Sin embargo, admite que la Pasión es un nuevo intento satánico de frustar el plan divino de salvación (p. 10). La exposición de su pensamiento se encuentra principalmente en las p. 6-10. Una teoría semejante se encuentra en J. DUPONT, *Tentations de Jésus*, 64 n. 66. En contra, A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation*, 620s. Por otra parte, S. Brown afirma que el uso lucano de ἀφίστημι «muestra claramente que el verbo siempre tiene un sentido espacial» (p. 7). En contra de esta afirmación tan absoluta están Lc 8, 13: «... pero no tienen raíces, creen por algún tiempo y al tiempo de la tentación sucumben (ἀφίστανται)»; Hch 5, 37: «Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí (= sublevó; καὶ ἀπέστησεν λαὸν ἀπίσω αὐτοῦ)». Por otra parte, este autor intenta mostrar cómo san Lucas no concibe la Pasión como una tentación para los apóstoles (p. 10.66-71); pero, sus afirmaciones aquí son aún más gratuitas.

(θλίψεως ἢ διαγμοῦ) por causa de la Palabra, se escandalizan pronto» (Mt 12, 21; Mc 4, 17)[41]. Es fácil suponer que los estudiosos, notando esta diferencia, hayan intentado dar razón de la misma. Según unos, el evangelista san Lucas, queriendo evitar el claro matiz escatológico que encerraba la voz θλίψις, cambió el término. Otros, por el contrario, ven la razón de mudanza tan llamativa en el uso que el escritor sagrado hace de dicho término: utiliza siempre la voz θλίψις para describir a los fieles cristianos, no a los apóstatas[42]. A nuestro entender, no es válida ninguna de las razones esgrimidas por estos estudiosos. Como dice muy bien I. H. Marshall, «esta interpretación representa una completa caricatura de los hechos»[43]. En primer lugar, los Hechos de los Apóstoles contienen varios usos de este vocablo y ninguno de ellos posee matiz escatológico; su sentido es el de «tribulación, dificultad». Nos parece, pues, bastante improbable que el autor del tercer evangelio pretendiera evitar un valor inexistente para él. Por otra parte, tampoco es cierto que sólo use este término para describir la conducta de los fieles cristianos: en Hch 7, 10 es utilizado para referirse a las tribulaciones que José sufrió por causa de la envidia de sus hermanos; y en el versículo siguiente al hablar del hambre que sobrevino a Egipto y Canaán en tiempos de Jacob (cf. Gn 41, 50ss)[44]. En todo caso, el significado de πειρασμός no depende de esta peculiaridad. Para saber en qué pensa-

41. También es notoria la sustitución que hace del verbo σκανδαλίζω por ἀφίσταμαι. Podría deberse este cambio a que el primer término no es usual al griego no bíblico. Al menos así los sugiere J. DUPONT, *La parabole du semeur dans la version du Luc*, en W. ELTESTER-F. H. KETTLER (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Perlin 1964, 104 n. 23. Por otra parte, queremos llamar la atención sobre dos aspectos implicados en este verbo. En primer lugar, posee una relación estrecha con condenación (Mt 5, 29.30; 18, 8.9 par; 18, 6 par). Por otra parte, sirve para designar la oposición a aceptar la predicación de Jesús o, lo que es lo mismo, el rechazo de la salvación que trae Jesús (Mt 11, 6 par; 15, 12; 24, 10).

42. Son de la primera opinión, por ejemplo, L. CERFAUX, *Fructifiez en supportant (l'épreuve). À propos de Luc, VIII, 15*: RB 64 (1957) 487; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 90; X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile* (Parole de Dieu), Paris 1965, 265; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 714. Mantiene la otra posición S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 14. Tanto θλίψις como διωγμός están ausentes en el evangelio de san Lucas, no así en Hechos (θλίψις: 7, 10.11; 11, 19; 14, 22; 20, 23; διωγμός: 8, 1; 13, 50).

43. Cf. I. H. MARSHALL, *Tradition and Theology in Luke (Luke 8: 5-15)*: TynB 20 (1969) 70.

44. Cf. también la crítica de I. H. MARSHALL, *Tradition and Theology in Luke*, 70-71.

ba el evangelista al utilizar dicho término, el contexto nos será de gran ayuda. El resultado final del πειρασμός es la pérdida de la fe, la infidelidad a la Palabra, la apostasía. Es decir, se trata de una específica tentación: de una acción satánica que busca impedir la salvación de los hombres. Quizá fue el deseo de subrayar este aspecto lo que indujo a san Lucas, o su fuente, a preferir este término[45].

En la última petición del Padrenuestro se dice: «y no nos dejes caer εἰς πειρασμόν» (Lc 11, 4b = Mt 6, 13a). Como señala J. Carmignac, que ha dedicado un grueso volumen al estudio de la oración dominical, lo que designa esta expresión no se puede deducir apelando a ningún paralelo del Antiguo Testamento, ya que no existen, sino sólo por el contexto. La petición anterior suplica el perdón de los pecados pasados. En ésta se pide la liberación de aquello que lleva al pecado, la tentación. Es éste el sentido que hay que atribuir a la sexta petición: no consentir a la tentación satánica[46]. Posee el término un valor más fuerte que el de «prueba». Aunque el contenido de esta tentación no está especificado, es fácil suponer que tiene que ver con la pérdida de la fe: la apostasía que causaría la pérdida de la salvación ofrecida

45. De modo semejante, I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 326 afirma: «Es más probable que Lucas haya sustituido por un término que mostraba el significado de persecución como un medio de tentar antiguamente a los creyentes a alejarse de su fe incipiente». En el mismo sentido I. H. MARSHALL, *Tradition and Theology in Luke*, 71. No consideramos correcta la interpretación que L. CERFAUX, *Fructifiez en supportant*, 488, hace del término πειρασμός. No se trata de no importa qué prueba, sino de una muy específica, por cuyo efecto desastroso muy bien merece el apelativo de «tentación». Así lo afirma J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 714: «... *peirasmos*, traducido normalmente por 'tentación', pero que realmente se refiere a la apostasía de la vida cristiana». Por otra parte, sobre esta perícopa evangélica es interesante señalar el estudio de B. GERHARDSSON, *The Parable of the Sower and its Interpretation*: NTS 14 (1967-68) 165-193. Este estudioso muestra cómo la parábola ha sido construida siguiendo el esquema del Shemá. Considera como probable que el origen de la parábola y la interpretación, que encajan como la mano en el guante, sean del mismo Jesús. Véase también X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, 260-301; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Biblia y Kerygma 3), trad. por F. J. Calvo, Estella 1970, 95-98.184-186. J. D. CROSSAN, *The Seed Parables of Jesus*: JBL 92 (1973) 244-251.

46. J. CARMIGNAC, *«Notre Père»*, 266s; cf. también p. 340-342. En el mismo sentido véase la opinión de J. Heller en la misma obra de J. Carmignac, p. 438s; G. SCHWARZ, *Matthäus 5. 9-13/Lukas 11, 2-4. Emendation und Rückübersetzung*: NTS 15 (1968-69) 240s. No entramos en la discusión de si πειρασμός designa aquí cualquier tentación diabólica o la gran tribulación. Lo que nos interesa es su origen satánico y cómo su finalidad es impedir la salvación del creyente.

en Cristo[47]. Por añadidura, la última sentencia del Padrenuestro, según la versión que ofrece san Mateo, apoya claramente la interpretación que hemos dado al término griego πειρασμός. Como ha puesto de manifiesto el estudio de J. Carmignac, «líbranos del mal (πονηροῦ)» se refiere tanto al pecado, a la acción perversa, como al maligno. Por eso, concluye este estudioso: «La séptima petición completa perfectamente las dos precedentes: la quinta implora el perdón de los pecados cometidos, la sexta implora la asistencia divina para resistir a las tentaciones actuales, la séptima implora una ayuda divina aún más eficaz que, en el futuro, nos mantenga alejados y al abrigo de los ataques del demonio»[48].

A falta de estudiar los relatos de la Pasión, creemos que el examen realizado sobre el uso de πειρασμός en el tercer evangelio nos impone concluir que su significado es el de tentación, instigación satánica a obrar contra la voluntad de Dios y no el genérico «dificultad, prueba». Ya señalabamos antes cómo la pretensión de algunos estudiosos de marcar una diferencia de sentido en Lc 22, 28 por el uso del término en plural no se sostiene. En 2Pe 2, 9 existe una variante con el término usado en plural y designa las incitaciones a realizar acciones pecaminosas, es decir, las tentaciones. Insistimos en que estos autores se ven en la necesidad de rebajar el sentido fuerte de este vocablo a causa de la presencia del verbo διαμένω, entendido como «permanecer», que con su participio perfecto obliga a ver el origen de esta acción en el pasado.

b) *La acción de Satanás durante la Pasión*

El relato de la Pasión en el tercer evangelio, como es sabido, se diferencia mucho del que nos ofrecen los otros dos evangelistas sinópticos. Curiosamente, la narración lucana se acerca más a la contenida en el cuarto evangelio que a la que tenemos en los dos primeros. En efecto, no son pocas las coincidencias que se dan entre estos dos evangelistas en la narración de los últimos

47. Cf. J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la Montagne. Le Notre-Père*, trad. par D. M. Mailhé, Paris 1969, 98s; H. SCHÜRMANN, *Padre Nuestro* (Mundo y Dios 18), trad. por C. Ruiz-Garrido, Salamanca ²1982, 163-171.

48. J. CARMIGNAC, *«Notre Père»*, 316s. Véase su estudio de la última petición del Padrenuestro en las p. 305-319.

días de la vida de Jesús. Encontramos una llamativa al comienzo del episodio de la Última Cena: ambos atribuyen la traición de Judas, que será el desencadenante de los acontecimientos posteriores, a Satanás. Es decir, los dos consideran el prendimiento, el juicio y la condena de Jesús como resultado de una actividad del Maligno. Ciertamente, san Lucas subraya este aspecto más que san Juan, pues en el discurso que sigue a la institución de la Eucaristía vuelve a afirmar que Satanás va a intervenir contra los apóstoles (Lc 22, 31) y en el momento en que Jesús es arrestado pone en sus labios esta declaración: «ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22, 53). Por otra parte, al igual que los otros dos sinópticos, al referir la oración de Jesús en el Huerto de los Olivos, recoge la advertencia dirigida a los discípulos: «Pedid que no caigáis en πειρασμόν» (Lc 22, 40.46). Pero ¿en qué consiste este πειρασμός? ¿Qué mal pretende ocasionar Satanás a los seguidores de Jesús?

Que estamos ante una cuestión de suma importancia lo evidencia el mismo discurso de Jesús en la Última Cena. Gran parte de éste tiene que ver con la nueva situación a la que tienen que enfrentarse los apóstoles en el futuro inminente (Lc 22, 21-23.31-38). La conversación después de ser instituida la Eucaristía está centrada en las circunstancias terribles que se vienen encima y que supondrán una grave prueba para los discípulos, puesto que peligrará su fidelidad a Jesús; situación en cuyo origen está Satanás (v. 31-32)[49]. Se trata de una gran crisis, particularmente violenta, para la que los apóstoles deben prepararse (v. 35-36). Será de tales proporciones que sólo el poder de Dios puede protegerlos. A Él deben encomendarse para no ser vencidos por las astucias del Maligno (v. 40.46). Es más, el mismo Jesús pedirá para que esta coyuntura crítica no signifique la total pérdida de su fe (v. 32)[50].

49. Para un comentario de estos versículos pueden verse los siguientes estudios, E. LINNEMANN, *Die Verleugnung des Petrus*: ZThK 63 (1966) 1-32; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 818-823; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1424-1426; J. H. NEYREY, *Passion According to Luke*, 28-37; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 347s; M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke*, 46s. 52s.

50. Es interesante señalar cómo algunos estudiosos han puesto de manifiesto que el uso del verbo ἐπιστρέφω puede expresar la conversión de san Pedro, aunque no sea un término técnico para referirse a ella. Cf., por ejemplo, G. BERTRAM, ἐπιστρέφω: TDNT 7 (1971) 722-729; J. H. NEYREY, *Passion According to Luke*, 33s; M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke*, 47. De hecho, algunos de los usos lucanos apoyan este modo de entender el verbo: Lc 1, 16s; 17, 4; Hch 3, 19; 14, 15; 26, 18-20; etc.

La mayoría de los estudiosos consideran la Pasión y de modo especial la muerte de Jesús en la cruz como la circunstancia terrible que pone a prueba la fe de los doce[51]. Evidentemente, las circunstancias de la Pasión debieron influir en el ánimo de los apóstoles. Pero no podemos olvidar que, según la indicación de los evangelistas, quizá los apóstoles no fueron testigos presenciales de estos acontecimientos, exceptuados Pedro en la casa del sumo sacerdote y Juan junto a la cruz (cf. Lc 23, 49; Mc 14, 50 par; 15, 40 par). En todo caso, tratándose de una cuestión tan crucial, uno esperaría encontrar en las palabras de Jesús una mayor explicitación de la que suponen estas interpretaciones. De hecho, si estamos atentos a todos los pormenores de la narración, creemos existen indicios suficientes para saber en qué consistió este formidable zarandeo al que se vió sometida su fe.

En efecto, si Jesús dio tanta importancia a la nueva situación que se avecinaba debió dar alguna indicación sobre qué consistía. Consideramos que la cita de Is 53, 12 localizada al final del discurso de la Última Cena (v. 37) ofrece la clave para entender la dramaticidad del nuevo periodo. Esta cita del Antiguo Testamento, según I. H. Marshall, contiene el motivo de este cambio de estado que sufrirán los apóstoles[52]. Reconocen la mayoría de los estudiosos que la cita y su contexto reflejan un material muy arcaico. Nos encontramos aquí ante una antigua tradición, que muy probablemente se remonta al mismo Jesús[53]. En concreto, varias peculiaridades han sido destacadas en la cita del profeta Isaías como señales de esa antigüedad: su no total coincidencia con la versión de los LXX, la fórmula solemne de que sirve para

51. Entre los comentarios más recientes al tercer evangelio, pueden verse E. LA VERDIERE, *Luke*, 261; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1424; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 348.

52. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 823.

53. Véase, por ejemplo, H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 116-139; F. REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle*, 84; V. TAYLOR, *Passion Narrative of St. Luke*, 67s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 823-827; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1429-1431; D. J. MOO, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983, 132-138; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 348s. Nos ha sido de gran utilidad la tesis doctoral (sin publicar) de B. RODRÍGUEZ PLAZA, *El proceso de Jesús ante el Sanhedrín y la catequesis cristiana primitiva*, tesis doctoral policopiada, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1990, en concreto el apartado dedicado al estudio de este texto: *«Contado con los impíos» (Lc 22, 37)*, p. 184-222.

introducirla y el uso del δεῖ para insertarla[54]. Ahora bien, si los estudiosos han sabido destacar la importancia que tiene aquí esta referencia a una profecía del Antiguo Testamento, a nuestro entender no han acertado en su interpretación. Normalmente se ha querido ver el cumplimiento de esta profecía en la muerte de Jesús, en concreto en el hecho de que fuera crucificado entre dos malhechores (κακοῦργος: Lc 23, 33)[55]. Pero existe una poderosa razón para dudar de que el evangelista pensara en esta identificación:

> «La objeción decisiva a esta interpretación está en el hecho de que Lucas no describe a los criminales en 23, 33 como ἄνομοι, que es inexplicable si intentó identificar la crucifixión de Jesús entre los criminales como el cumplimiento de la profecía presente en Lc 22, 37 (sobre todo cuando él mismo usó una palabra diferente a la que tenemos en los otros evangelios)»[56].

Para poder entender lo que quería decir Jesús al citar al profeta Isaías, es decir, dónde radicaba el origen de la gran prueba a la que va a ser sometida la fe de los apóstoles, es necesario saber el sentido del término ἄνομος. Aquí está contenido el motivo de que Jesús avise a sus discípulos antes de comenzar su Pasión. El hecho de que él vaya a ser contado entre los ἄνομοι originará entre ellos una crisis tremenda. Así pues, ¿qué significa este vocablo griego? El texto hebreo de Is 53, 12 dice: ואת־פשעים נמנה;

54. Cf., por ejemplo, I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 825s; D. J. MOO, *The Old Testament in the Gospel*, 133s.

55. Cf., entre otros, I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 326; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1433; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 349. Véase también la larga lista de estudiosos que ofrece D. J. MOO, *The Old Testament in the Gospel*, 135 n. 3.

56. D. J. MOO, *The Old Testament in the Gospel*, 136s. Véase también en el mismo sentido, M. HERRANZ MARCO, *El proceso ante el Sanhedrín y el Ministerio Público de Jesús*: EstB 34 (1975) 102s. En un artículo dedicado al estudio de esta cita, P. S. Minear cree que la profecía de Isaías se cumple en el acontecimiento del Huerto de los Olivos, pues los apóstoles al llevar espadas durante la Pascua, algo prohibido por la Ley, estaban obrando contra la Ley mosaica. Ellos son, por tanto, los ἄνομοι; cf. P. S. MINEAR, *A Note on Luke XXII, 36*: NT 7 (1964-65) 128-134. En el mismo sentido, S. G. HALL, *Swords of Offense* (TV 79), Berlin 1959, 499-502. Pero como dice J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1433: «interpretar los *anomoi*, 'sin ley', del pasaje del Deutero-Isaías como una referencia a los discípulos... puede ser sólo definido como extraño; ni incluso el episodio de 22, 49-50 exige esto». Además si los apóstoles eran transgresores de la Ley, ¿por qué no fueron arrestados con Jesús? Véase también la crítica que hace a esta interpretación D. J. MOO, *The Old Testament in the Gospel*, 135 n. 2.

por tanto, traduce al griego un participio activo del verbo semítico פשע. Según podemos leer en cualquier léxico su significado es «transgredir la ley de Dios»[57]. Jesús va a ser considerado un impío, un transgresor de la ley divina. Pero ¿cómo sucederá eso? Es decir, ¿cómo y quién le declarará impío, hombre que obra contra la ley de Dios? En la época de Jesús había sólo una institución capaz de dar un juicio de este talante: el Sanhedrín. Es más, para todo judío el dictamen o indicación que nacía de este tribunal supremo era considerado como dado en nombre del mismo Dios. Su juicio era el juicio de Dios. Si al usar la profecía de Isaías Jesús estaba pensando en la sentencia condenatoria del Sanhedrín que iba a caer sobre él, entonces es fácil entender el contenido de la gran crisis que sufrirá la fe de los doce. Para ellos, que eran judíos, la condenación de su maestro por blasfemo (cf. Mc 14, 64 par), emitida por la institución que poseía el derecho de interpretar la ley mosaica, debió suponer un escándalo terrible, un momento en el que su fe en Jesús corrió el gran peligro de desvanecerse.

Destaquemos en el relato del prendimiento de Jesús (22, 47-53) un último detalle que armoniza con la interpretación que acabamos de ofrecer. San Lucas es el único evangelista en afirmar la presencia de «los sumos sacerdotes, jefes de la guardia del Templo y ancianos» (v. 52), a diferencia de los otros dos sinópticos, los cuales se limitan a decir que fue un grupo de personas acompañando a Judas «de parte de los sumos sacerdotes, de los escribas y de los ancianos» (Mc 14, 43 par), y del mismo san Juan, que señala la presencia de «la cohorte y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos» (18, 3). Es justamente a estas autoridades del pueblo judío, que serán los que le condenen, a quienes Jesús dice: «ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (v. 53). Frase que no sólo es un eco de la actuación de Satanás, afirmada explícitamente en el discurso de la Última Cena, sino también juzga la conspiración del Sanhedrín contra él como contraria a la voluntad de Dios.

A la luz de la lectura del relato lucano de la Pasión que acabamos de hacer y del probable sustrato semítico que se escon-

57. Cf. por ejemplo, F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGGS, *Hebrew-English Lexicon*, 833. J. E. DAVISON, *Anomia and the Question of an Antinomian Polemic in Matthew*: JBL 104 (1985) 623 dice del sustantivo ἀνομία: «significa especialmente revuelta o rebelión y fue usado generalmente para designar la transgresión contra Dios».

de en Lc 22, 28 pensamos que el enigmático logion adquiere una claridad insólita. Jesús comienza su discurso manifestando lo que es su gran preocupación en aquel momento: la tremenda insidia a la que Satanás va a someter a los apóstoles. Por eso les dice que son los que han venido con él a Jerusalén, donde va a ocurrirle algo terrible, que será causa de una gran tentación: su fidelidad corre el riesgo de quebrantarse. Sólo la experiencia del encuentro con Jesús resucitado pondrá fin a esta gran prueba. Comentando estos versículos lucanos, agudamente afirma M. Herranz Marco:

> «Podemos decir, por tanto, que, en una tradición de fuerte arcaísmo, el evangelio de S. Lucas presenta a los apóstoles como los primeros que padecieron el escándalo de la cruz, de que hablará S. Pablo... Como en S. Pablo, lo que capacitaría para deshacer en los otros apóstoles el escándalo de la cruz fue la resurrección: el Jesús resucitado por Dios no pudo ser declarado culpable de ἀνομία, 'impiedad', en el tribunal de Dios; es decir, el Mesías 'justamente' condenado por los guardianes de la Ley y los intereses de Dios era el verdadero Mesías. Resucitándolo de entre los muertos, Dios se había pronunciado de forma rotunda contra una sentencia que se presentaba como pronunciada en su nombre»[58].

Antes de terminar este apartado permítasenos un pequeño comentario respecto al uso plural del término «tentación». Probablemente estemos ante un fenómeno frecuente en el griego del Nuevo Testamento. Nos referimos al plural de categoría, que en palabras de M. Zerwick «consiste en un plural que en realidad se refiere a un objeto singular (clase por individuo)»[59]. Este sustantivo, pues, no alude a diversas tentaciones, sino sólo a una, la Pasión, como ya hemos indicado.

4. *La promesa del reino*

El logion de Jesús contiene una alusión al motivo de su subida a Jerusalén: para que tenga lugar la gran tribulación de su

58. M. HERRANZ MARCO, *El proceso ante el Sanhedrín*, 105.
59. M. ZERWICK, *Biblical Greek* (SPIB 114), adap. by J. Smith, Rome 1963, 3 § 7. Véase también P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, 418s.

Pasión. Una acción, no se olvide, que se atribuye al gran enemigo de Cristo, Satanás. Pero estas palabras no sólo se refieren a la proximidad de la muerte de Jesús, algo que también se afirma durante la institución de la Eucaristía (Lc 22, 15-16.18-20), sino que manifiestan que ésta supondrá una ocasión de tentación para los apóstoles, un momento delicado para la fidelidad apostólica. Mas Jesús no se limita a ponerles en guardia ante lo que se les viene encima, también los quiere animar y fortalecer para esta circunstancia terrible haciéndoles una promesa (v. 29-30).

Los estudiosos coinciden en afirmar que esta promesa está en relación con la lealtad de los apóstoles, es decir, se les promete el reino como premio por su fidelidad. Pero difieren en el modo de interpretar dicha promesa. Ciertamente, su inteligencia está muy dificultada por la torpe redacción de estos versículos. En primer lugar, no es obvio cuál sea el objeto del verbo διατίθεμαι: ¿el complemento directo de la frase secundaria del mismo v. 29, es decir, el término βασιλεία, o más bien la sentencia introducida por la conjunción ἵνα del v. 30?[60]. Por otra parte, este último versículo es un verdadero problema para los exegetas tanto a causa de la frase introducida por la conjunción ἵνα como por el curioso uso del καί, que une un tiempo subjuntivo y un futuro indicativo[61].

No son pocos los estudiosos que han entendido esta promesa de Jesús a sus apóstoles como la transmisión de su autoridad, una afirmación de la legitimidad de la sucesión de los doce como jefes debidamente autorizados por Jesús. En un comentario reciente a estos versículos leemos:

> «En Lc 22, 28-30... Lucas insiste en el contexto de un discurso de adiós en que la Iglesia está provista adecuadamente con líderes claros y autorizados para continuar su misión. Este es el trasfondo apropiado en el que situar Lc 22, 28-30. La entrega del ejercicio del gobierno a los seguidores después de la muerte

60. Cf., por ejemplo, S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 817; P. SELLEW, *Last Supper Discourse*, 83.
61. Cf. D. J. LULL, *The Servant-Benefactor*, 302. Este mismo autor señala las variantes textuales que existen en la transmisión de este versículo como un claro indicio de las dificultades que encierra.

del maestro es un rasgo común a muchos discursos de adiós, incluyendo el de Lucas»[62].

Aunque en estas palabras se apela a la cuestión de la forma literaria del discurso de la Última Cena para interpretar las palabras de Jesús, si aquí se supone la transmisión de la autoridad a los apóstoles creemos que es fundamentalmente por el valor abstracto que se atribuye al término βασιλεία. Pero en el supuesto, defendido por la mayoría de los exegetas, de que estemos ante una promesa de premio a los apóstoles por permanecer con Jesús en sus tentaciones, no deja de ser curioso que el premio consista en un cargo eclesiástico, como dice irónicamente G. Lohfink:

«Evidentemente, la afirmación del v. 28 y el διατίθεμαι del v. 29 están en relación causal: 'porque habéis permanecido... por eso os asigno ahora...' El διατίθεμαι es una recompensa por la fiel permanencia... El v. 29 (30) es una *recompensa*. Aquí surge la pregunta: ¿qué es más probable que los apóstoles sean recompensados con el *establecimiento en un cargo* o con una *promesa para el futuro*?»[63].

A primera vista, dado que Mt 19, 28 habla también de una recompensa, parece podría sernos útil el paralelo de san Mateo para interpretar el texto lucano. Pero la semejanza es escasa y, por tanto, de poca utilidad. En todo caso, es interesante observar cómo para el primer evangelista este premio consiste en una promesa para el futuro: «en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel». Sin em-

62. J. H. NEYREY, *Passion According to Luke*, 26. También lo interpretan en este sentido, independientemente de que aquí estemos ante un discurso de adiós, entre otros, los siguientes estudiosos: J. WELLHAUSEN, *Evangelium Lucae*, 124; T. ZAHN, *Evangelium Lucas*, 681; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 502; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 551; P. JOÜON, *Notes philologiques sur les évangiles*: RSR 18 (1928) 355; V. TAYLOR, *Passion Narrative of St. Luke*, 188; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 42. 46; J. ROLOFF, *Apostolat*, 184-188; J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, 380; W. GRUNDMANN, *Evangelium Lukas*, 404; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64s; C. COLPE, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: TDNT 8 (1972) 447s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816s; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu*, 585. 587; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1419; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 347; D. J. LULL, *The Servant-Benefactor*, 301; P. SELEEW, *Last Supper Discourse*, 83.

63. G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanische Ekklesiologie*, Munich 1975, 80s.

bargo, como hemos indicado, hay que prescindir de este paralelo, pues el texto de san Lucas contiene una especificación del contenido de la recompensa que no aparece en la versión de san Mateo. El estudio, por tanto, lo haremos sin tener en cuenta Mt 19, 28.

Como hemos afirmado, si en Lc 22, 29 se lee la transmisión del poder de Jesús a los apóstoles básicamente es debido a que se atribuye al término βασιλεία el significado dinámico de «autoridad, dominio»[64]. Es evidente que si los estudiosos obran así no es por motivos filológicos, pues el término mismo no exige este valor. Curiosamente, idéntico vocablo griego es utilizado otra vez en el versículo siguiente y se le concede sin objeción alguna un valor local: los apóstoles comerán y beberán a la mesa en el reino de Jesús (v. 30). Es llamativa esta disparidad de significados en el mismo contexto, como reconocen estos mismos autores[65]. Para resolver esta dificultad, algunos no han dudado en considerar el v. 30a como inserción posterior[66]. Pero ¿no sería más justo que esta peculiaridad planteara la pregunta sobre la conveniencia del valor que otorgan a esta voz en el v. 29? En todo caso, no creemos sea buen método exegético el cortar nudos en lugar de desatarlos. Por otra parte, no es tan evidente que el v. 30a haya teni-

64. La mayoría de los estudiosos defienden estos valores; véase, por ejemplo, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 502; J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1942, 269; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1419. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816 dice explícitamente: «βασιλεία aquí en el sentido dinámico de 'gobierno, autoridad'». W. GRUNDMANN, *Evangelium Lukas*, 404 concede a esta voz griega el sentido de «Herrschaft». Al parecer es la participación de los discípulos en esta «realeza/señorío» de Jesús lo que hace a W. Grundmann insistir en que a la realeza corresponde el poder o la acción de juzgar, contenida en el κρίνοντες del v. 30. Esto, a nivel humano, no es totalmente cierto, pues hay jueces que no son reyes.

65. Véase, por ejemplo, J. WELLHAUSEN, *Evangelium Lucae*, 124; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 551; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 212; V. TAYLOR, *Passion Narrative of St. Luke*, 188 n. 3; W. MANSON, *Gospel Luke*, 244; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 565 n. 12; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64 n. 251; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 817; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu*, 586.

66. El principal defensor de esta teoría es H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 48-50.54, que afirma para el v. 30a una existencia independiente de esta perícopa. Cf. también H. SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière Cène, Luc 22, 7-38. Une règle de célébration eucharistique. Une règle communautaire. Une règle de vie* (Lumières bibliques 1), trad. par R. H. Holzer, Le Puy 1966, 47s; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64 n. 251; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 817; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu*, 585.

do una existencia independiente y que algún redactor o el mismo san Lucas lo haya introducido en este lugar. En el estudio que hace J. Dupont de esta perícopa afirma con razón:

> «Parece difícil... conceder una existencia independiente al v. 30a o hacer de él un retoque redaccional particularmente torpe, con el inconveniente de descuidar el lazo que une este v. 30a al v. 29, lazo implicado no sólo en el hecho de que estos versículos hablan de la misma βασιλεία, sino también en la relación natural entre la idea de διαθήκη (v. 29) y la idea de una comida (v. 30a)»[67].

Por añadidura, si admitimos que el v. 29 expresa con claridad la entrega de la autoridad de Jesús a sus sucesores, como pretenden estos estudiosos, nos vemos obligados a imputar al redactor causante de la introducción del v. 30a o al mismo evangelista una miopía sorprendente; sobre todo cuando se tiene en cuenta que a una distancia de siglos sigue siendo fácil percibir en el texto algo que el mismo san Lucas o el supuesto redactor fueron incapaces de reconocer. En nuestra opinión, aunque los evangelios sean unos escritos de una compleja composición, no podemos negar en los autores una lógica, una coherencia en su relato. Por el momento nos basta comprobar cómo el significado dinámico de βασιλεία no se impone. Es más, si tenemos en cuenta el estudio que hemos realizado de esta voz griega en un artículo sobre el relato del buen ladrón[68], creemos que el valor local es el más probable.

No obstante, no reside en el uso de dicho vocablo la única dificultad que encierran estos versículos; también la frase introducida por la conjunción ἵνα plantea algunos problemas de inteligen-

67. J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, 360s. Véase tambien J. M. CREED, *Gospel Luke*, 268; A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der Neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (StANT 6), München 1962, 119-121; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, 82.

68. Cf. J. M. GARCÍA PÉREZ, *El relato del buen ladrón*, 280-284. Por otra parte, el intento de J. H. NEYREY, *Passion According to Luke*, 27s, que trata de probar cómo se realiza esta autoridad concedida por Jesús a los apóstoles aludiendo a los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, nos parece exagerado y fuera de lugar: los textos no hablan del gobierno eclesial de los doce. Además esta lectura también prescinde del carácter escatológico de la promesa de Jesús.

cia. La mayoría de los autores conceden a esta partícula su valor clásico y traducen la proposición como final[69]. Otros, sin embargo, al considerar esta oración como objeto del verbo διατίθεμαι, la han interpretado como una frase completiva o epexegética[70]. Ciertamente, en cualquiera de los dos casos, la redacción resulta algo pesada y falta de una correspondencia adecuada con el v. 29. El sentido de la frase, en verdad, no es muy distinto se conceda al ἵνα un significado final o completivo. Pero la redacción se hace más coherente y el contenido de la frase aparece con mayor claridad si entendemos esta conjunción como causal, un valor que posee en el griego del Nuevo Testamento.

Según reconocen los gramáticos, la existencia de oraciones causales introducidas por la partícula ἵνα es innegable en el s. II después de Cristo[71]. Evidentemente, este fenómeno no surgió de repente sino que tuvo un proceso de gestación, cuyo origen podemos situarlo con facilidad en los comienzos de nuestra era. Algunos estudiosos, sin embargo, manifiestan una abierta resistencia a admitir la presencia de frases causales introducidas por ἵνα en los escritos del Nuevo Testamento[72]. Creemos que este valor es real,

69. Esta es la traducción que aparece en nuestras versiones españolas y en la mayoría de los comentarios. Véase, por ejemplo, T. ZAHN, *Evangelium Lucas*, 681 n. 58; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 502; J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 330; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 44s; E. OSTY, *Évangile Luc*, 149; J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, 360 n. 1; W. GRUNDMANN, *Evangelium Lukas*, 404; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64; C. L. MORRIS, *Gospel Luke*, 308.

70. Defensores de esta interpretación, entre otros, son: J. WELLHAUSEN, *Evangelium Lucae*, 123s; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 551s; B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 325; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 212; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, 188s; J. M. CREED, *Gospel Luke*, 269; W. MANSON, *Gospel Luke*, 244; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 565 n. 10; C. B. CAIRD, *Luke*, 239; J. BEHM, διατίθημι: TDNT 2 (1964) 105.

71. Véase, por ejemplo, M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 140s, donde cita explícitamente la opinión de Apollonius Dyscolus: «Esta partícula tiene dos usos, uno causal y otro final». Cf. también H. PERNOT, *Études sur la langue des Évangiles*, Paris 1927, 90-95; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. by R. W. Funk, Cambridge 1961, 187 § 369(2). Véase también para otros ejemplos del valor causal del ἵνα C. A. FRANCO MARTÍNEZ, *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Heb 2, 9-10; 5, 1-10; 4, 14 y 9, 27-28* (SSNT I), Madrid 1992, 82-87; J. CARRÓN, *Jesús, el Mesías manifestado: Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3, 19-26* (SSNT II), Madrid 1993, 107-109.

72. Además de M. ZERWICK, Ib.; H. WINDISCH, *Die Verstockungsidee in Mk 4,12 und das causale ἵνα der späteren Koine*: ZNW 26 (1927) 203-209; M.-J. LAGRANGE, *Bulletin*: RB 44 (1935) 116s; la recensión de J. HOLZMEISTER al libro de F. La Cava, *«Ut videntes non videant»*: Bib 17 (1936) 512-514; W. BAUER, *Greek-English Lexicon*, 378.

como trataremos de mostrar. Y a nuestro entender, éste no se explica sólo desde la perspectiva del griego de los papiros, sino que es preciso recurrir al sustrato arameo de la tradición evangélica; en concreto, al influjo de la polivalente partícula aramea ד/די en cuyo campo semántico figuran los valores causal y final[73]. Estos dos textos del libro de Daniel son buena prueba de ello:

> «A ti, Dios de mis padres, te doy gracias y te alabo, porque me has concedido sabiduría y fuerza (די הכמתא וגבורתא יהבת לי; LXX: ὅτι σοφίαν καὶ φρόνησιν ἔδωκας μοι; Teod.: ὅτι σοφίαν καὶ δύναμιν...)» (Dn 2, 23).

> «Se me ha traído a mi presencia a los sabios y magos para que me leyeran este escrito y me hicieran conocer la interpretación (די־כתבה דנה יקרון ופשרה להודעתני; Teod.: ἵνα τὴν γραφὴν ταυτὴν ἀναγνῶσιν καὶ τὴν σύγκρισιν κτλ.)» (Dn 5, 15).

Estas dos citas no sólo han ilustrado la existencia en el polivalente די arameo de los dos valores que interesan para nuestro estudio; dado que la trascripción de las dos versiones griegas han llegado hasta nosotros, también pueden ayudarnos a conocer la complejidad a la que se tuvo que hacer frente en el momento de la traducción. En los casos anteriores, como se puede observar, los escritores griegos interpretaron correctamente. Pero no siempre fue así. Un buen ejemplo de cómo éstos a veces no supieron reconocer el valor que poseía esta partícula lo tenemos en Dn 3, 28:

> Bendito sea el Dios de Sadrak, Mesak y Abed-Negó, que ha enviado a su ángel a librar a sus siervos que, confiando en Él, quebrantaron la orden del rey y entregaron sus cuerpos די לא־יפלחון ולא־יסגדון לכל־אלה להן לאלההון; LXX: ἵνα μὴ λατρεύσωσι μηδὲ προσκυνήσωσι θεῷ ἑτέρῳ ἀλλ' ἢ τῷ θεῷ αὐτῶν. Teod.: ὅπως μὴ λατρεύσωσιν μηδέ...

73. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ^{3}1967, 70, afirma: «La traducción y la equivocada traducción de esta ambigua partícula aramea *de* es uno de los aramaísmos evangélicos mejor conocidos. Burney ha ofrecido un elenco de los significados de la partícula: es un relativo, el signo del genitivo y conjunción; puede equivaler al ὅτι 'porque', o a ὅτι *recitativo*, o a ἵνα; incluso puede tener la fuerza de ὅτε o ὥστε, este último uso fue señalado por Burney. A la vista de una ambigüedad tan amplia, la partícula casi implicaba la mala comprensión o diferentes interpretaciones en su traducción al griego». Ya hemos hecho referencia a esta fuente de aramaísmos anteriormente.

Las dos traducciones griegas leyeron en el די arameo un sentido final o consecutivo: «para que, de modo que». Sin embargo, la afirmación resultante no da un sentido muy armónico con el contexto. En efecto, ¿qué sentido tiene decir que los tres jóvenes quebrantaron la orden del rey para servir y adorar a Dios? Realmente hay que reconocer en el original semítico cierta dificultad, como pone de manifiesto la no literalidad de ciertas traducciones modernas[74]. Pero no creemos que sea necesario salirse de la literalidad del texto para encontrar el sentido adecuado. Para ello basta otorgar a la partícula די el valor causal que le es propio y a los tiempos futuros de los verbos el sentido volitivo, perfectamente posible en hebreo y arameo. En esta traducción el sentido que resulta es diáfano: «... y entregaron sus cuerpos porque no quisieron dar culto ni adorar a ningún dios más que a su Dios».

Entre los ejemplos de aramaísmos ocasionados por la presencia de esta partícula en el trasfondo de algunos textos del Nuevo Testamento se enumera el difícil pasaje de Lc 8, 10. En él, a primera vista, se hace decir a Jesús que habla en parábolas con la finalidad de ocultar los misterios del reino a los de fuera; algo sorprendente y contrario a su esfuerzo para hacerse comprender por sus contemporáneos. El texto evangélico dice:

> «Y dijo: 'A vosotros se os ha dado a conocer los misterios del reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que (ἵνα) viendo no vean y oyendo no entiendan'».

El texto paralelo de san Mateo trae una variante que nos ofrece una pista nada desdeñable para descubrir el fenómeno lingüístico que se esconde en este pasaje. En Mt 13, 13 se lee: «Por eso les hablo en parábolas, porque (ὅτι) viendo no ven...» Muy probablemente esta notable diferencia de redacción no es debida al gusto o intención teológica de los escritores sagrados sino al

74. Algunas versiones prefieren traducir el די por «antes que», que ciertamente no corresponde exactamente a esta partícula aramea. Así, ÉCOLE BIBLIQUE JÉRUSALEM, *La Sainte Bible*, Paris 1956, y la versión española de la misma, Bilbao 1970, y también los siguientes comentarios: M. DELCOR, *Le livre de Daniel* (SBi), Paris 1971, 106; R. HAMMER, *The Book of Daniel. Commentary* (CNEB), Cambridge 1976, 43; A. LACOCQUE, *Le livre de Daniel* (CAT 15b), Neuchâtel-Paris 1976, 61.

origen arameo de la tradición evangélica. Las conjunciones griegas se deben a dos maneras distintas de interpretar un די arameo. Así lo sugiere M. Black en su conocido estudio sobre el arameo de los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles:

> «Que tenemos razón para asumir un original arameo es evidente por las variantes ὅτι y ἵνα, dos modos diferentes de interpretar el *de* arameo»[75].

Pues bien, el mismo fenómeno puede ser el origen del torpe uso de la conjunción ἵνα en Lc 22, 30. De hecho, si se le concede el valor causal, el texto adquiere una claridad manifiesta, como ilustra la traducción siguiente:

> «Y yo os lego, como me legó mi Padre, un reino, pues comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino»[76].

Esta traducción, sin salirnos de la literalidad del texto y teniendo en cuenta las peculiaridades del griego del Nuevo Testamento, posee no pocas ventajas. En primer lugar, frente a las manipulaciones complicadas a las que se ve sometido el pasaje lucano por los exegetas, nuestro modo de interpretar el dicho de Jesús es más respetuoso con el texto griego que nos ha llegado. También tiene la ventaja de resaltar todavía más la relación estrecha que hemos afirmado existe entre los v. 29 y 30, evitando así

75. M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 213. Aunque el ἵνα de Mc 4, 12 es debido también a una errónea interpretación del די arameo, Black afirma que en este caso, debido al μήποτε, la partícula es claramente final (p. 212-214), y rechaza la interpretación ofrecida por T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus. Studies in its Form and Content*, Cambridge ²1935, 75-80. No obstante, la interpretación que sugiere Manson del μήποτε (דילמא) es perfectamente posible. Para otros ejemplos de malas traducciones del די en el Nuevo Testamento, véase en la misma obra de M. Black las páginas 70-81.

76. Como se puede observar hemos preferido traducir el verbo διατίθεμι por «legar», en contra de la opinión generalizada de los estudiosos que prefieren «asignar». Véase, por ejemplo, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 502; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 551; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 212; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 41 n. 145; J. BEHM, διατίθεμι, 105; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816; W. BAUER, *Greek-English Lexicon*, 189. Creemos que, al ser βασιλεία su objeto, éste es el valor más indicado; cf. Ant. XIII, 16, 1. También la idea de «alianza», si está presente, armonizaría mejor con nuestra traducción. Sobre este último aspecto, véase V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, 188s; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 564 n. 9; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 816s.

tener que cargar sobre la inhabilidad del redactor o del evangelista la incoherencia redaccional que algunos estudiosos leían en el texto. Por otra parte, corrobora el sentido local que habíamos concedido al término βασιλεία en el v. 29, como parecía exigir su uso en el v. 30 con el indiscutible sentido de «reino». Por último, resulta más evidente el contenido de la promesa de Jesús a los apóstoles: el reino escatológico. Dejando a un lado su interpretación de las tentaciones, hacemos nuestras las palabras con las que concluye el estudio de estos versículos G. Lohfink:

> «Jesús promete a los apóstoles, que han sufrido (o siguen sufriendo) con él los πειρασμοί, la participación en la βασιλεία futura de manera solemne... Nuestro texto no marca ninguna fase nueva en el envío de los apóstoles y menos se les confiere un cargo en la Iglesia. Simplemente se les confirma la recompensa por todos sus sufrimientos en la circunstancia de despedida de la Última Cena»[77].

Jesús, en efecto, no promete aquí compartir su autoridad con los doce, es decir, no es el momento en que les instituye en sus cargos eclesiásticos, sino les ofrece estar en su reino escatológico. Esta realidad no sólo es nombrada explícitamente, sino también es descrita mediante la imagen del banquete, como aparece en otros lugares de la tradición evangélica (cf., por ejemplo, Lc 13, 29 par; 14, 15; Mt 22, 2). Simbolismo que armoniza a la perfección con el contexto en que fue pronunciado este dicho según ha llegado hasta nosotros: la Última Cena. Jesús, después de haber anunciado a los apóstoles la proximidad de su pasión y muerte (Lc 22, 15-22), les avisa de la tribulación a la que se verán sometidos a causa suya (v. 28). Para sostenerles en esta terrible prueba les asegura que él posee el reino escatológico y que ellos tendrán parte en él, pues se sentarán a su mesa, es decir, gozarán de los bienes salvíficos (v. 29-30a). Pero, como afirma H. Schürmann, «la perspectiva de una nueva comunidad de mesa no se promete a los convidados de la Última Cena en cuanto tales, sino sólo en tanto que perseveren junto a Jesús en sus pruebas»[78].

77. G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, 82s. También este exegeta afirma respecto al βασιλεία del v. 29: «Que la βασιλεία del v. 29 pueda tener sólo un sentido puramente escatológico lo demuestra el v. 30a» (p. 82).

78. H. SCHÜRMANN, *Le récit de la dernière Cène*, 49.

Comunidad de mesa que tiene sus primicias y su figura en el banquete eucarístico.

Como hiciera otras veces durante su vida pública, Jesús no se limita a proclamar las exigencias que se derivan de su seguimiento, sino promete a sus seguidores la recompensa de la bienaventuranza eterna. En otros términos, Lc 22, 29-30a evoca una vez más el don del reino ofrecido por Jesús a sus discípulos. Un claro paralelismo de este texto se encuentra en Lc 12, 32: «No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el reino». En estas palabras de consuelo no se habla evidentemente de ninguna transmisión de poder o autoridad, sino de poseer el reino escatológico. Pero no es la única referencia a esta promesa que podemos encontrar en este evangelio y en la tradición sinóptica[79].

Es cierto que algunos estudiosos han considerado la presencia de esta promesa de Jesús en el marco de la Última Cena como secundaria, es decir, debida a la mano del evangelista[80]. Según hemos puesto de manifiesto a lo largo de este apartado, no existen argumentos sólidos que justifiquen esta hipótesis. Es más, la relación entre promesa del reino y Última Cena no es propia de san Lucas, se encuentra también en otros evangelistas (Mt 26, 29; Jn 14, 1-3; 17, 24). Por tanto, debió existir en la tradición primitiva, y san Lucas la encontró en el material que utilizó para la composición de su evangelio[81].

5. *El juicio sobre Israel*

Pero las palabras de Jesús no terminan con el ofrecimiento del reino futuro, sino también aseguran que los apóstoles se sen-

79. Aparece además en Lc 9, 23-26; 10, 20; 18, 29s. En los otros evangelios: Mc 10, 29s; Mt 10, 32s; 19, 29; 26, 29... Consideran Lc 12, 32 claro paralelo de nuestro texto, entre otros estudiosos, G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, 82; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 530s; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 346.

80. Véase, por ejemplo, J. M. CREED, *Gospel Luke*, 269; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 45-47; J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, 359-361; J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words*, 100; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 817; M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke*, 51s.

81. Véase, a este respecto, A. M. PERRY, *Sources of Luke's Passion*, 41; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 551; T. W. MANSON, *Sayings of Jesus*, 338; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 37-54; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St. Luke*, 64.

tarán sobre tronos «para juzgar a las doce tribus de Israel» (v. 30b). Esta segunda parte de la promesa es verdaderamente extraña, pues no se halla en el Nuevo Testamento nada análogo. Comentando la misma afirmación del evangelio de san Mateo, J. Gnilka manifiesta su asombro ante el contenido de este dicho de Jesús:

> «Nuevo es en Mt 19, 28 el que la comunidad de Israel va a ser juzgada. En la literatura judía serán juzgadas las naciones, los malhechores de Israel, pero nunca el pueblo entero»[82].

En efecto, en los libros del Antiguo Testamento, los escritos descubiertos en Qumrán y la literatura judía intertestamentaria leemos que las naciones paganas serán juzgadas por Israel o que los pecadores serán juzgados por los justos, pero jamás que Israel en cuanto tal será juzgado por otro pueblo o un grupo de hombres[83]. Ecos de esas enseñanzas encontramos en pasajes del Nuevo Testamento. En realidad, si prescindimos de este logion, no hay afirmación explícita de que Israel sea juzgado por los apóstoles o los cristianos[84]. El juicio definitivo sobre los hombres aparece generalmente referido a Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento y su sentencia tendrá en cuenta las obras de éstos[85]. Es comprensible que, queriendo evitar las dificultades

82. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, II Teil: Komentar zu Kap. 14, 1-28, 20 und Einleitungsfragen* (HThK 1/2), Freiburg-Basel-Wien 1988, 172.

83. Pueden verse los siguientes textos: Sab 3, 8; Dn 7, 22; Jub 24, 29; Henoc 38, 5; 55, 4; 61, 8; 62, 2-5; 69, 27; 91, 12; 95, 3; 1QS 8, 10; 1QpHab 5, 4s.

84. 1Cor 6, 2-3, y quizá Ap 20, 4, habla de que los santos juzgarán el mundo; Rom 2, 27 donde se afirma que el cumplidor de la Ley juzgará al transgresor. Ap 3, 21 contiene la promesa de sentarse en el trono del Señor. Probablemente aquí no es para juzgar, sino que es una imagen para expresar la glorificación; cf. R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John. With Introduction, Notes and Indices. Also the Greek Text and English Translation* (ICC), I, Edinburgh 1920, 101. El mismo sentido hemos de dar a 2Tim 2, 11-12, aunque aquí se hable de «reinar» con Jesús.

85. Cf., por ejemplo, Rom 2, 2-6; 3, 6; Heb 10, 26-31; 1Pe 1, 17; Ap 18, 20; 20, 11-15... Respecto a la doctrina del Antiguo Testamento y de la literatura judía posterior baste este comentario de un gran especialista: «todos los hombres deben aparecer ante el trono de Dios y su destino será decidido en conformidad con sus obras en la tierra»; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*, rev. by G. Vermes-F. Millar-M. Black, II, Edinburgh1979, 547. Véase también F. BÜCHSEL-V. HERNTRICH, κρίνω, κτλ.: TDNT 3 (1965) 933-941; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100* (OTL), Philadelphia 1976, 379-385.

que plantea una interpretación literal, la mayoría de los estudiosos haya preferido interpretar Lc 22, 30b en un sentido metafórico.

De hecho, este versículo se ha considerado como un vestigio más del acontecimiento de la transmisión del gobierno de la Iglesia a los apóstoles. Su contexto, en que se habla del gobierno entre los seguidores de Jesús (v. 24-27) y de la tarea de Pedro (v. 31-32), parece confirmar la interpretación que ve aquí «un encargo formal a los apóstoles del inmediato ministerio en la Iglesia primitiva»[86]. Para ello, basta conceder al verbo κρίνω el valor de «gobernar» y entender la expresión «las doce tribus de Israel» como una designación de los creyentes cristianos, es decir, de la Iglesia. Este modo de entender la afirmación de Jesús armoniza perfectamente con otros pasajes del Nuevo Testamento en los que se recoge esta promesa de autoridad sobre la Iglesia realizada a los doce (Mt 16, 18s par; 18, 18; Jn 20, 23...). Por otra parte, en el Antiguo Testamento la expresión «sentarse en el trono» se usa más para hablar de reyes que gobiernan, de Dios que reina y domina sobre el universo, que para jueces en su acción de resolver litigios o castigar delincuentes. De hecho, esta frase es una fórmula estereotipada para referirse al comienzo de un reinado[87].

Parece cierto que Jesús transmitió la autoridad y el gobierno a los apóstoles, como testimonian diversos pasajes de la tradición evangélica y de los Hechos de los Apóstoles. Pero ésta no es razón suficiente para admitir que también Lc 22, 30b refleje este evento. Es más, la consideración detenida del enunciado del logion nos impone una interpretación contraria: aquí no se habla

86. J. NEYREY, *Passion According to Luke*, 27. Interpretan también en este sentido, entre otros, los siguientes exegetas: E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 212; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, 189; T. F. GLASSON, *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London ²1947, 141-143; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 565 n. 13 y 14; P. WINTER, *The Treatment of His Sources*, 155; J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 330s; C. B. CAIRD, *Luke*, 240; S. BROWN, *Apostasy and Perseverance*, 64. 80; C. L. MORRIS, *Gospel Luke*, 308; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 818; E. LA VERDIERE, *Luke*, 261; D. M. SWEETLAND, *The Lord's Supper and the Lukan Community*: BTB 13 (1983) 25; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1419; L. SABOURIN, *Évangile Luc*, 347; P. SELLEW, *Last Supper Discourse*, 84.

87. 1Re 1, 35.46; 2, 12; 16, 11; 2Re 13, 13; 1Cr 28, 5; etc. La expresión se utiliza con mucha frecuencia para hablar de reyes: Ez 28, 2; 2Re 15, 12; Est 5, 1; Jr 17, 25; etc. También aparece cuando se habla de Dios como un rey: 2Cr 18, 18; Sal 9, 5; etc.

del gobierno de la Iglesia. En primer lugar, el verbo κρίνω, frecuentemente utilizado en los escritos del Nuevo Testamento, tiene la mayoría de las veces el significado de «juzgar» en un sentido legal o judicial, y en otros el de «considerar, discernir», pero no aparece con el valor de «gobernar»[88]. En cuanto a la expresión «las doce tribus de Israel» difícilmente se puede entender en sentido metafórico, leyendo en ella una referencia a la Iglesia. Israel en los escritos lucanos siempre designa al pueblo judío[89]. Tampoco el contexto apoya otra interpretación del versículo en cuestión. Es verdad que la perícopa anterior habla de gobierno y autoridad y por ello, como hemos dicho, se ha querido ver en este dato una confirmación de que también el v. 30b se centra sobre dicha temática. Pero los términos griegos usados en uno y otro lugar son muy diferentes. La terminología de los v. 24-27 es la usual para referirse al dominio y el gobierno. Es más, la voz ἡγούμενος es usual en los escritos del Nuevo Testamento para referirse a los que poseen alguna autoridad en la comunidad cristiana[90]. Pero no es éste el vocablo que aparece en el v. 30b. No nos queda más remedio que considerar la exégesis metafórica como

88. En el sentido judicial: Mt 5, 40; Lc 12, 57; Jn 5, 22.30; 7, 24; 8, 15-16. 50; Hch 3, 13; 4, 19; 7, 7; 13, 46; 16, 4; 17, 31; 21, 25; 23, 3.6; 24, 21; 25, 9.10.20.25; 26, 6.8; etc. A veces contiene el sentido de juicio condenatorio: Mt 7, 1-2 par; Lc 19, 22; Jn 3, 17-18; 7, 51; 8, 26; 12, 47-48; 16, 11; 18, 31; 24, 6; Hch 13, 27; etc. El único lugar en el que se le concede el sentido de «gobernar» sería nuestro texto, cf. F. BÜCHSEL-V. HERNTRICH, κρίνω, 923. Sin embargo, incluso estos autores en su nota 4 parecen dejar abierta la posibilidad de que en este lugar signifique «juzgar». Por otra parte, F. Büchsel señala también que en los LXX esta voz traduce predominantemente vocablos legales. Sólo admite la posibilidad de que tenga el sentido de «gobernar» en Jue 3, 10; 4, 4; 1Sm 4, 18; 2Re 15, 5, si bien es cierto que en la nota 2 dice que no es «absolutamente imposible» que incluso en estos lugares signifique sólo «juzgar» (p. 923). Ciertamente resulta ilógico el modo de obrar que tiene J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, pues tras un estudio de la literatura judía (p. 372-375.378s), donde el término tiene el sentido de «juzgar», acaba otorgando este significado a la versión de san Mateo, mientras que propone el significado de «gobernar» para el tercer evangelista (p. 381).

89. Cf. Lc 1, 16.54.68.80; 2, 25.32.34; 4, 25.27; 7, 9; 24, 21; Hch 1, 6; 2, 36; 4, 10.27; 5, 21.31; 7, 23.37.42; 9, 15; 10, 36; 13, 17.23.24; 28, 20. En Hch 26, 7 aparece el término griego δωδεκάφυλον, que también designa las tribus del Israel judío.

90. El término «dirigente» (ἡγούμενος) aparece en Hch 15, 22; Heb 13, 7.17.24 referido a los responsables de las comunidades cristianas. En cuanto al verbo «dominar» (κυριεύω) es utilizado en Rom 14, 9; 1Tim 6, 15 para referirse al señorío de Cristo.

una teoría sin fundamento, creada por los estudiosos con el fin de evitar los escollos que suscita la interpretación literal.

La promesa de Jesús, por tanto, no habla de gobierno en la Iglesia, sino del juicio del pueblo de Israel. Así se ve obligado a reconocerlo J. Jervell. En un estudio dedicado a analizar el apostolado en san Lucas, escribe este autor:

«Los v. 28ss son claramente la última voluntad y testamento de Jesús. En este discurso, el papel futuro de los doce es decisivo, puesto que ejercerán una autoridad en el gobierno al igual que Jesús. Ante todo, los doce están relacionados especialmente a Israel (v. 30). No son presentados como gobernantes eclesiásticos, sino como dirigentes y jueces escatológicos de Israel»[91].

Sin embargo, la afirmación contenida en este versículo es de tal originalidad, que incluso este estudioso intenta matizarla en su explicación. En efecto, en su trabajo se esfuerza por destacar la continuidad que tiene la Iglesia con Israel y cómo, por tanto, para el tercer evangelista no hay un nuevo Israel opuesto al antiguo. Por eso, según él, si el autor sagrado considera a los apóstoles como los nuevos dirigentes de Israel es que este pueblo sigue poseyendo las promesas; sus responsables han sido rechazados, pero no el pueblo[92]. De lo dicho es fácil concluir que el adjetivo «escatológico» usado por él no posee un sentido fuerte, es decir, referido al más allá. La tarea apostólica sobre Israel se da en esta historia, no en el futuro. J. Jervell, en concreto, explicita el contenido de esta función de dirigentes y jueces en la misión de anunciar a los judíos la resurrección de Cristo como el cumplimiento de la esperanza de Israel. Ahora bien, si fuera correcta la interpretación que hace este estudioso del v. 30b, estaríamos no ante la promesa de una función judicial, sino profética. Ciertamente éste fue un aspecto importante de la misión de los doce, pero no creemos que por ello debamos considerarlos dirigentes de Israel y menos como jueces que intentan discernir su culpabilidad.

91. J. JERVELL, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972, 79. La misma afirmación se lee varias veces más en su comentario (p. 85.89.94); aunque volvemos a repetir que, a nuestro entender, se habla de juicio, no de gobierno. También D. J. LULL, *The Servant-Benefactor*, 301-303.

92. J. JERVELL, *Luke and the People of God*, 91-94.

En el análisis que realiza H. Schürmann de estos versículos dice algo que puede servirnos para captar toda la riqueza que se encierra en su expresión: «(Lucas) pone Ἰσραήλ acentuado al final, de tal manera que quizá contenga una oposición al v. 28: Israel, que una vez persiguió a Jesús y los doce, será juzgado»[93]. Después de todo nuestro estudio podemos apreciar la terrible ironía que encierran las palabras de Jesús. Aquel que va a ser condenado por el Sanhedrín como un blasfemo, el mismo que será arrojado fuera de Israel, resulta ser el juez definitivo. Sólo en calidad de tal puede asegurar a sus discípulos que ellos, por haberle sido fieles, serán también jueces. Es decir, el criterio último de la verdad sobre Jesús no lo tiene Israel. Es más, sus discípulos, en cuanto creyentes en él, serán los que pongan en evidencia la culpabilidad de este pueblo incrédulo en el juicio final. Así pues, si nos atenemos a los datos que nuestro estudio de este versículo ha puesto de manifiesto, aquí se alude a una acción judicial ejercida por los apóstoles contra Israel. Un juicio que se realizará en el más allá, pues la perspectiva escatológica anterior no se rompe. Pero las palabras de Jesús recogidas en el v. 30b no sólo contienen una ironía. Una vez más se percibe la preocupación de Jesús por confirmar la fe de sus discípulos antes de enfrentarse a los acontecimientos terribles que les amenazan. Al igual que en los v. 29-30a, también aquí se habla de glorificación, aunque desde otra perspectiva. Jesús dice a los doce que ellos participarán en su triunfo final, pues él en cuanto juez supremo, a pesar de ser condenado como blasfemo, los hará sentar en tronos para juzgar a Israel[94].

Si nuestra lectura del texto es correcta, nos hallamos ante una afirmación que no puede tener otro origen que el mismo Jesús. Difícilmente, por tanto, puede ser considerado este versículo como una creación del propio evangelista. En él se cumple perfectamente el criterio de discontinuidad. Se trata de un logion en el que se dice algo que va contra la creencia del pueblo israelita, que se consideraba el instrumento divino para juzgar a todas las naciones. Pero debió ser a la vez una promesa que sonó demasiado violenta a los oídos de los mismos apóstoles, pues, exceptu-

93. H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 53.

94. B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 325, piensa que este versículo no puede ser atribuido a la pluma de san Lucas por ser «demasiado judío». No creemos que pueda ser tildado de «judío» un dicho con este contenido.

ando Mt 19, 28, no encontramos otras huellas de ella en la predicación cristiana.

6. *Conclusión*

Se ha discutido mucho sobre cuál de las dos versiones del logion es la más fiel a la tradición y cuál es su marco original. Después del estudio realizado somos partidarios de dar la prioridad al tercer evangelio. Por una parte, el tema que hemos registrado en Lc 22, 28-30 manifiesta una consonancia mayor con el momento de la Última Cena. Su contenido son unas palabras de Jesús motivadas por la cercanía de su Pasión. Por otra parte, se observan en san Mateo algunos rasgos que indican su carácter secundario. Una primera característica que milita contra su versión es la ausencia del logion de los doce tronos en los otros dos evangelios sinópticos al hablar de la recompensa al desprendimiento de los apóstoles (Mc 10, 28-31; Lc 18, 28-30). En segundo lugar, la presencia de rasgos estilísticos de san Mateo en el v. 27 y al comienzo del logion desvelan que el evangelista llevó a cabo una cierta reelaboración para introducirlo en este contexto[95].

La lectura que hemos ofrecido del dicho de Jesús y su contexto ha puesto de relieve el rico contenido de estos versículos. En ellos se recogen unas palabras de Jesús, preocupado por la fe de sus discípulos ante la inminencia de su Pasión, con las que trata de ayudarles a prepararse ante los acontecimientos que se avecinan y a aceptarlos viendo en ellos el realizarse de la voluntad de Dios. Un cuidado que manifestó a lo largo de su vida pública, según se recoge en los tres anuncios de la Pasión, pero de modo especial en el último, que explícitamente hace referencia a que todo esto sucederá porque estaba anunciado por los profetas, es decir, por Dios (cf. Lc 9, 22.44; 18, 31-33). Pero no son los únicos ecos que tenemos[96]. Del mismo modo, después de su resurrección, Jesús procura de nuevo que sus discípulos comprendan lo que ha sucedido como algo querido por Dios (Lc 24, 25-27.45-46). Su insistencia sobre ello es llamativa en los momentos previos a

95. Véase el estudio que realiza en este sentido J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, 355-357; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu*, 585.

96. Cf. Lc 9, 31; 12, 49-53; 13, 34; 19, 41-44; 20, 9-19.

su Pasión y muerte. Estos textos de un modo indirecto nos hablan de cómo los apóstoles pudieron superar el escándalo de la cruz, originado no sólo por la muerte en la cruz de Cristo, sino también porque dicha muerte fue consecuencia de un juicio del sanhedrín, que condenó a Jesús como blasfemo.

Nuestro trabajo ha puesto también de manifiesto la antigüedad de la tradición evangélica recogida en Lc 22, 28-30. Anteriormente a nosotros algunos estudiosos habían reconocido este carácter arcaico del logion lucano[97]. A éstos que han puesto en evidencia el vocabulario y las expresiones no propias del evangelista y, por tanto, las huellas de una tradición anterior a él, hay que añadir la presencia de los aramaísmos que hemos detectado en el texto. Estamos ante una tradición palestinense primitiva, de un gran valor para comprender lo que supuso para Jesús y los discípulos el tener que enfrentarse a los acontecimientos de la Pasión y qué sentido les concedía aquél.

Nos sorprende que trabajos recientes consideren estos versículos, exceptuando lo que tiene paralelo en Mt 19, 28, como el resultado de la creatividad de san Lucas. Así, en su monografía sobre la Pasión en el evangelio lucano afirma M. L. Soards: «En los v. 28-30 parece que Lucas incluyó una tradición de Q en las palabras de Jesús después de la Última Cena, pues existe un claro paralelo para 28 y 30b-c en Mt 19, 28. Tal incorporación fue probablemente realizada mediante la *redacción* libre de la tradición y la *composición* de 29-30a»[98]. Ni aun considerando a san Lucas un mal redactor somos capaces de explicar los fenómenos que hemos detectado en estos versículos. Es sorprendente que el evangelista pudiera crear unos versículos tan llenos de dificultades y

97. Véase, entre otros, P. WINTER, *The Treatment of His Sources*, 159; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, 54; W. GRUNDMANN, *Evangelium Lukas*, 402s; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St. Luke*, 64; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 815.

98. M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke*, 51. En el mismo sentido, J. GUILLET, *Luc 22, 29. Une formule johannique dans l'évangile de Luc?*: RSR 69 (1981) 113-122; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1412; J. H. NEYREY, *Passion According to Luke*, 23-25; P. SELLEW, *Last Supper Discourse*, 86. Más difícil de admitir, después de haber reconocido la dificultad encerrada en el v. 28, la afirmación de J. DUPONT, *Le logion des douze trônes*, 363: «Las palabras y la idea que éstas expresan son demasiado características para que no se reconozca la marca de Lucas». Una afirmación semejante se encuentra en J. M. CREED, *Gospel Luke*, 268; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu*, 598 n. 91.

oscuridades. Recuérdese que éste es uno de los pasajes evangélicos que ha merecido el antipático calificativo de *crux interpretum*. Pero además, como se puede comprobar leyendo los comentarios de estos estudiosos y hemos tratado de poner en evidencia a lo largo de nuestro trabajo, ni tan siquiera apelando a que estos versículos son una mera composición del tercer evangelista se logran aclarar los enigmas que contiene. Creemos que nuestro modo de tratar el texto evangélico no sólo es más respetuoso sino también el más adecuado para resolver la complejidad encerrada en este dicho de Jesús y, por consiguiente, desvelar toda su riqueza.

CAPÍTULO QUINTO
EL RELATO DEL BUEN LADRÓN (Lc 23, 39-43)

El tercer evangelio, en los relatos de la Pasión y Resurrección, contiene varias perícopas propias, sin paralelo en los otros dos sinópticos, y otras que, teniéndolo, presentan una redacción muy diferente[1]. A causa de estas peculiaridades, diversos exegetas han supuesto la utilización de una fuente propia, distinta del evangelio de san Marcos, en estos capítulos finales del evangelio de san Lucas (c. 22-24)[2]. Otros estudiosos, por el contrario, se

1. Es propia de san Lucas parte de la materia que constituye el pequeño discurso de la Ultima Cena (22, 28-30.35-38); el juicio ante Herodes (23, 8-12); el lamento de las mujeres en el camino del Calvario (23, 27-32); el relato del buen ladrón (23, 39-43); la aparición a los discípulos de Emaús (24, 13-53). Otros pasajes, aunque tienen paralelos, son de una redacción fuertemente discrepante; así los relatos de la institución de la Eucaristía (22, 14-27), de la oración en Getsemaní (22, 39-46), del juicio ante el Sanhedrín (22, 66-71). Por último, si se compara el evangelio de san Lucas y el de san Marcos, que muchos estudiosos consideran su única fuente en la Historia de la Pasión, se puede observar un orden distinto para los siguientes acontecimientos: el anuncio de la traición de Judas (22, 21-23); la bendición de la copa (22, 17-18); la maldición del traidor (22, 22); la predicción de la negación de Pedro (22, 31-34); la negación de Pedro (22, 54-62); los primeros ultrajes (22, 63-65); las mofas de los soldados (23, 36-37); la ruptura del velo del Templo (23, 45); el dato cronológico de la Parasceve (23, 54); la preparación de los aromas y la mirra (23, 56); la nominación de las mujeres (24, 10).

2. Ofrecer una exposición detenida del estado de esta cuestión nos llevaría demasiado lejos. El lector puede encontrar una excelente presentación del problema en V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (MSSNTS 19), ed. by O. E. Evans, Cambridge 1972, 3-38; cf. también J. WEISS (ed.), *Die Schriften des Neuen Testaments. I. Die drei älteren Evangelien. Die Apostelgeschichte*, Göttigen 1907, 507-525; B. WEISS, *Die Quellen der synoptischen Überlieferung* (TU 32/3), Leipzig 1908, 169-198; J. V. BARTLET, *The Sources of St. Luke's Gospel*, en W. SANDAY (ed.), *Studies in the Synoptic Problem. By Members of The University of Oxford*, Oxford 1911, 315-363; A. M. PERRY, *Sources of Luke's Passion Narrative*, Chicago 1920; B. H. STREETER, *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London 1924, 201-222; B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke. A Critical and Exegetical Commentary*, New York 1926, XXIII-XXVIII; P. WINTER, *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV*: StTh 8 (1954) 155-172; F. REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (WUNT 5), Tübingen 1959; J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition in Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK), Göttingen 1980, 286-323.

han afanado en señalar cómo todas estas discrepancias se explican por las preferencias literarias y la intención teológica del tercer evangelista, sin necesidad de recurrir a una fuente distinta del segundo evangelio[3]. En la actualidad, la actitud de los estudiosos se inclina a favor de la primera hipótesis, como muestran estas palabras de I. H. Marshall en su gran comentario al evangelio de san Lucas:

> «Aunque el relato es esencialmente el mismo que el de Mc, Lucas añadió material de otras fuentes, y lo ordenó de tal modo que aparecen varias diferencias. Se discute la extensión precisa de la fuente no-marcana, pero no hay duda de su presencia»[4].

Varios han sido los métodos utilizados en la difícil tarea de perfilar esta fuente propia de san Lucas; se ha hecho uso, principalmente, de la estadística de vocablos, la crítica literaria, la historia de las formas, la historia de la redacción, la crítica histórica[5].

3. Pueden verse los siguientes trabajos: J. C. HAWKINS, *Three Limitations to St. Luke's Use of St. Mark's Gospel*, en W. SANDAY (ed.), *Studies in the Synoptic Problem*, 80-94; J. W. HUNKIN, *The Composition of the Third Gospel, with Special Reference to Canon Streeter's Theory of Proto-Luke:* JThS 28 (1927) 250-262; J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1942, LVI-LXX; F. NEIRYNCK, *La matière marcienne dans l'évangile de Luc*, en F. NEIRYNCK (ed.), *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux* (BEThL 32), Gembloux 1973, 195-200; J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976, 109-119; F. J. MATERA, *The Death of Jesus according to Luke: A Question of Sources:* CBQ 47 (1985) 469-485.

4. I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 785.

5. Mediante el método estadístico de los vocablos usados por uno y otro evangelista se pretende discernir las fuentes que están en el trasfondo de sus evangelios. La utilidad del método es innegable, pero no de valor indiscutible. Generalmente se ha calificado tal o cual término como «marcano», «lucano», etc. sólo por la frecuente presencia del mismo en el evangelista correspondiente. Pero, ¿qué grado de certeza podemos tener cuando se trata de una obra donde sabemos se utilizaron fuentes? ¿No será necesario, antes de adjudicar el calificativo, conocer qué parte corresponde a las fuentes y cuál al redactor? Otro tanto podríamos decir de la historia de la redacción, donde las diferencias de los evangelios pretenden explicarse apelando a las intenciones teológicas o preferencias redaccionales de los evangelistas. El grado de subjetividad de semejante método queda de manifiesto en las numerosas y opuestas intencionalidades que se han sugerido para explicar una misma peculiaridad. En realidad, los resultados de este método dependen de las ideas propias del autor que lo utiliza. No obstante, como afirma V. TAYLOR, *Passion Narrative of St. Luke*, 37: «Está fuera de duda el que cuando dos o más de estos métodos señalan la misma conclusión hay que concederle un gran peso, y cuando está apoyado por tres o cuatro de ellos alcanzamos un resultado que es casi una certeza moral».

Actualmente, un nuevo método, que en realidad es algo viejo que había sido descuidado, va teniendo cada vez más acogida entre los estudiosos. Nos referimos al examen de los aramaísmos: la presencia de un sustrato arameo en el griego de un relato evangélico es signo de que éste depende de una tradición arcaica, aramea y palestinense. El uso armónico de todos ellos en el estudio de las perícopas de la historia de la Pasión-Resurrección servirá para mostrar, con el mayor grado de probabilidad, la presencia de dicha fuente. Ahora bien, para poder formular afirmaciones válidas de carácter genérico es preciso hacer primero meticulosos estudios de los relatos particulares. Obrar de modo distinto es correr el riesgo de introducir ideas preconcebidas o hacer afirmaciones generales sin fundamento sólido. Por estas razones nuestro trabajo, como en los capítulos anteriores, se centra en un relato concreto, el del buen ladrón (Lc 23, 39-43), y, de igual modo, no pretende llegar a conclusión general alguna por lo que se refiere a las fuentes de san Lucas en los capítulos finales de su evangelio. Sólo quiere ser una pequeña aportación en esta difícil tarea de discernir las fuentes e interrelación de los evangelios sinópticos, uno de los mayores problemas en que se debate la exégesis actual. Al mismo tiempo, y con la natural modestia, creemos aportar alguna luz a los problemas que plantea la interpretación de este relato. En realidad, ésta es la intención principal de nuestro trabajo.

1. *Problemas generales del relato*

La perícopa del buen ladrón pertenece a la notable cantidad de materia propia incluída en estos capítulos del tercer evangelio. En ella se narra cómo uno de los malhechores, en oposición a los insultos del otro, confiesa la inocencia de Jesús y le dirige una súplica. El hecho de no hallar una noticia parecida en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, y además leer una afirmación distinta en los otros dos sinópticos —los dos ladrones, crucificados con Jesús le injuriaban (Mt 27, 44; Mc 15, 32b)[6]—, ha in-

6. Esta dificultad la intentaron resolver en la era patrística mediante la armonización: al principio, ciertamente, los dos ladrones insultaron a Jesús; pero, poco después, uno cambió de actitud, oponiéndose a su compañero. En esta línea se hallan Orígenes, san Juan Crisóstomo, san Jerónimo, Teofilacto; y en la actualidad, N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NIC), Gran Rapids 1951, 615 n. 10; J. WILKINSON, *The Seven Words from the Cross:* SJTh 17

ducido a no pocos estudiosos a considerar esta perícopa como una creación literaria de san Lucas, un relato legendario al servicio de unos intereses teológicos. Este juicio tiene quizá su fundamento principal en una interpretación del relato que denominaremos «parusiaca». En ella se atribuye al buen ladrón una confesión de la mesianidad y de la venida gloriosa de Jesús al fin de los tiempos. Semejante lectura de la perícopa está presente en los exegetas del siglo pasado y principios de éste. He aquí, por ejemplo, cómo se expresan tres de esos estudiosos. Comenta F. Godet:

> «Es necesario evitar traducir, como hacen muchos, 'cuando tú hayas *entrado* en tu reino...' o 'en tu reinado', o bien, con Oltramare, 'cuando tú *estés* en tu reino', como si el ladrón pensara en un reino celeste en el que Jesús va a entrar en el momento de su muerte. Dice: ὅταν ἔλθῃς, *cuando vengas*; piensa en un retorno glorioso de Jesús a la tierra en su calidad de Rey-Mesías (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου), o *para* establecer su reino, según la lección del Vaticanus (εἰς τὴν βασιλείαν σου). Este hombre podía haber oído comentar la vuelta gloriosa de Jesús de la que el Señor había hablado tantas veces a los suyos, o haberlo presentido por el contraste entre esta muerte de malhechor y su dignidad de Mesías de la que no dudaba»[7].

(1964) 72s. Otros Santos Padres, san Cirilo de Jerusalén, san Ambrosio, san Agustín, propusieron una vía distinta: san Mateo y san Marcos utilizaron una especie de plural de categoría. «En efecto, san Mateo agrupa por categorías a aquellos que insultan junto a la Cruz: el pueblo que pasa, los sanhedritas, los ladrones crucificados. No pretende que *todos* en el gentío, que *todos* los miembros del sanhedrín insulten al Salvador moribundo; y lo mismo sucede con los ladrones. Según su costumbre, el primer evangelista resume, en la descripción recuerda sólo las injurias sufridas por Jesús en su último suplicio, pasa rápidamente revista y de una forma general a las categorías de los insultadores», así explica este procedimiento E. LEVESQUE, *Quelques procédes littéraires de Saint Matthieu:* RB 13 (1916) 11. Cf., en este sentido, F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, Paris ^{3}1889, 532; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ^{5}1922, 533s; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ^{3}1927, 589s; J. LEAL-S. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento. I: Evangelios* (BAC 207), Madrid 1961, 765. Sobre estos y otros intentos de solución, véase R. H. SMITH, *Paradise Today: Luke's Passion Narrative:* CurrTMiss 3 (1976) 324-327.

7. F. GODET, *Évangile Luc*, 533.

Por su parte, I. Knabenbauer afirma:

> «Parece ciertamente que el ladrón piensa, como también los apóstoles, que el Mesías vendría de nuevo, no en una condición humilde, sino en gloria y majestad regia»[8].

Finalmente, hablando del ladrón arrepentido, dice T. Zahn:

> «No sólo ha llegado al conocimiento de su culpabilidad ante Dios sino también ante los hombres y de la inocencia de Jesús. Además, cree que este inocente que sufre, aun a pesar de su muerte ignominiosa, es aquel que él mismo había dicho que era y que volvería como rey y establecería un reino, en el que encontrarán gracia junto a Dios los pecadores arrepentidos que crean en él»[9].

Ahora bien, al leer aquí una alusión a la Parusía, se afirma, o al menos se sugiere, que el buen ladrón tenía conocimiento de la venida gloriosa de Jesús al fin del mundo. Pero semejante creencia difícilmente la pudo deducir de su fe judía, en el supuesto de que fuera un individuo perteneciente al pueblo escogido —que parece lo más probable—[10], pues en el judaísmo no se ha-

8: I. KNABENBAUER, *Commentarius in Quatuor S. Evangelia Domini N. Iesu Christi, III. Evangelium secundum Lucam* (CSS), Parisiis 1896, 619.

9. T. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), Leipzig ^{3}1920, 701; cf. también, H. A. W. MEYER, *Critical and Exegetical Handbook to the Gospels of Mark and Luke*, trans. by R. E. Wallis, revis. by W. P. Dickson, en H. A. W. MEYER (ed.), *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, trans. revis. and ed. by W. P. Dickson-W. Stewart, II, Edinburgh 1883, 340; H. BURTON, *The Gospel according to St. Luke* (ExpB), New York 1890, 397; J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1904, 134; A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, II, Ceffonds 1908, 676.

10. San Lucas utiliza el término κακοῦργος (= malhechor) para designar a los dos crucificados con Jesús (23, 32.33.39). Los otros dos sinópticos, sin embargo, los denominan λῃσταί (Mt 27, 38.44; Mc 15, 27). Dicha voz, como se sabe, aparece en los evangelios designando a los integrantes del grupo-religioso celota; una de las cuatro sectas judías de los tiempos de Jesús. Por tanto, es altamente probable que el denominado «buen ladrón» perteneciera a dicho grupo, o lo que es lo mismo, fuera un celoso judío. Sobre los celotas véase, K. H. RENGSTORF, λῃστής: TDNT 4 (1967) 257-262; M HENGEL, *Was Jesus a Revolutionist?* (FB.B 28), trans. by W. Klassen, Philadelphia 1971; IDEM, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.* (AGSU 1), Leiden ^{2}1976; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*, rev. by G. Vermes-F. Millar-M. Black, II, Edinburgh 1979, 598-606.

bla de una doble venida del Mesías, una en humillación-debilidad y otra en gloria-poderío[11]. Leer desde la perspectiva de la Parusía las palabras del ajusticiado junto a Jesús es poner en sus labios una creencia típicamente cristiana. Y pretender que pudo haber oído de labios de Jesús el anuncio de esta venida gloriosa es mucho más improbable aún. En primer lugar, con toda seguridad ésta es la primera vez que se encuentran personalmente. En segundo lugar —y esto, a nuestro entender, es más importante—, si nos atenemos a los relatos evangélicos la enseñanza sobre la Parusía no forma parte de la predicación pública de Jesús, sino de la instrucción privada a los íntimos. Es más, la fe en la venida gloriosa se desarrolla y conceptualiza después de la resurrección de Jesús y a la luz de este acontecimiento. Esta acentuación progresiva de la fe en la Parusía originó incluso una relectura desde esta perspectiva de algunos dichos de Jesús[12]. El grado de inverosimilitud que supone el leer en las palabras pronunciadas por este ajusticiado una confesión de la venida gloriosa del Señor conducía forzosamente a una reacción crítica tan violenta e irónica como la manifestada en estas palabras de D. F. Strauss:

> «Esta escena, si no estuviera la declaración del segundo individuo crucificado con Jesús, a primera vista, no presentaría dificultad alguna. Porque, para que un hombre colgado en la cruz esperara una futura venida destinada a fundar el reino mesiánico, es necesario todo el sistema de un Mesías que muere, sistema que los apóstoles no comprendieron antes de la resurrección, y que, sin embargo, un ladrón, λῃστής, habría entendido antes que ellos. Esto es tan inverosímil, que no es extraño que muchos hayan pretendido ver un milagro en la conversión del ladrón crucificado»[13].

11. A. GELIN, *Messianisme:* DBS 5 (1955) 1165-1212; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim,* II, New York 1975, 323-376; E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 488-554, con extensa bibliografía sobre el tema.

12. Sobre este problema véase: T. F. GLASSON, *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine,* London ²1947; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Marc 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory,* London 1954; A. FEUILLET, *Parousie:* DBS 6 (1960) 1331-1419; A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament* (NT.S 13), Leiden 1966; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NTLi), London 1967, 154-206; M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana primitiva*, tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977, 111-180; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming,* Philadelphia ²1979; P. M. CASEY, *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7,* London 1979, 217s.

Sin embargo, la abierta negación de la historicidad no se generaliza sino a partir de los años veinte. La interpretación del relato, por otra parte, sigue en clave «parusiaca»; es decir, las palabras del buen ladrón son entendidas a la luz de la venida gloriosa de Jesús, como una confesión de fe en la Parusía. Así lo afirma explícitamente C. G. Montefiore:

> «La traducción literal es 'en tu reino', que, sin embargo, significa 'con tu reino', 'cuando tú vengas de nuevo trayendo tu reino', en la Parusía»[14].

Autores modernos, en la súplica del ladrón, no sólo siguen leyendo una confesión de fe en la Parusía, sino también la manifestación explícita de la mesianidad de Jesús. Es más, podríamos considerar esta interpretación como la común entre los exegetas actuales. He aquí, por ejemplo, los comentarios de J. Schmid y I. H. Marshall:

> «Él mismo, el 'buen ladrón', no sólo reconoce la inocencia de Jesús, sino que también cree que él es el Mesías. Por eso, se atreve a pedirle que se acuerde de él cuando un día vuelva en posesión de su reinado»[15].

13. D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, trad. par E. Littré, II, Paris ³1864, 525. El mismo asombro manifiesta C. B. CAIRD, *Saint Luke* (PGC), Harmonds-worth-Baltimore-Ringwood 1963, cuando afirma: «Un criminal, carente de sentido de culpa, estaba pronto a insultar a cualquiera por lo que se consideraba un quiebro vengativo del hado. El otro, a pesar de lo que se pueda decir de él, reconocía que él era culpable y Jesús inocente. Pero ¿realmente creía que, tras la presente farsa de la justicia, el futuro reservaba el triunfo real al Mesías? Si es así, entonces la proximidad de la muerte debió darle una agudeza de visión negada hasta entonces a los amigos más íntimos de Jesús» (p. 215s). Apoyándose fundamentalmente en este dato, al igual que D. F. Strauss, A. LOISY, *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924, 559s, rechaza la historicidad del relato. No obstante, la negación del valor histórico del relato no es frecuente antes de los años veinte.

14. C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels. Edited with an Introduction and a Commentary*, London 1927, 627.

15. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg ³1955, 349.

> «En esta interpretación (que debe ser preferida) la referencia es a la Parusía de Jesús, en cuanto el Hijo del hombre, como un acontecimiento futuro asociado a la resurrección de la muerte. El criminal mira a Jesús como algo más que un mártir; implícitamente confiesa su fe en que Jesús es el Mesías o el Hijo del hombre» [16].

No es extraño, volvemos a repetir, que semejante inteligencia de las palabras del buen ladrón haya llevado a no pocos estudiosos a considerar el relato como un simple desarrollo haggádico de lo que tenemos en el paralelo de Mc 15, 32b par, un relato pelegendario creado por el evangelista san Lucas con una finalidad teológica. Juicio de valor que un biblista español, haciéndolo suyo, consideraba la opinión más generalizada entre los estudiosos:

> «La narración es una evolución de la anotación dada por Marcos (Mc 15, 27.32b) sobre la presencia de los dos ladrones, crucificados a ambos lados de Jesús, que le insultaban en el mismo lugar de su muerte. Los autores opinan que, más que un dato estrictamente histórico, es un motivo teológico... Lo cierto es que san Lucas ha elaborado, a partir de la anotación de la tradición, el episodio del diálogo sostenido entre Jesús y el buen ladrón y entre ambos ladrones» [17].

16. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 872; en la misma línea interpretativa véanse también, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 535; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ^{2}1929, 229; H. K. LUCE, *The Gospel according to S. Luke. With Introduction and Notes* (CGTC), Cambridge 1933, 351; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 615 n. 12; E. OSTY, *L'Évangile selon saint Luc* (BiJer 33), Paris 1961, 161; P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Lire la Bible 6), Paris 1966, 205; E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (CeB), London-Edinburgh 1966, 268s; P. GRELOT, *«Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis» (Luc, XXIII, 43)*: RB 74 (1967) 195; J. JEREMIAS, παράδεισος: TDNT 5 (1968) 770; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin ^{5}1969, 434; A. POPPI, *Le parole di Gesù in croce* (Conoscere il Vangelo 1), Padova 1974, 69. Esta lectura «parusiaca» se impone rotundamente en la variante de codex de Beza, que habla claramente de la venida gloriosa de Jesús: μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου. Pero se trata de una lectura secundaria; véase A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 534; B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition)*, London-New York 1971, 181; J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, 53 n. 1.

17. F. DE LA CALLE, *«Hoy estarás conmigo en el Paraíso» ¿Visión inmediata de Dios o purificación en el «más allá»?*: BibFe 3 (1977) 277s. Véase también, entre otros, B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 305s; C. G. MONTEFIORE, *Synoptic Gospels*, 627; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ^{2}1931, 306s; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*,

Es verdad que, según ciertas apariencias, aquí podemos leer, puesta en los labios del ladrón arrepentido, una confesión de fe típicamente cristiana; en cuyo caso, la interpretación a la luz de la Parusía sería posible y el relato, por tanto, una creación literaria del evangelista. Sin embargo, a nuestro juicio, ésta no es la única posibilidad, ni la más verosímil. Dentro del mero plano lingüístico, sin recurrir a razones redaccionales o teológicas, se puede interpretar el texto de diferente manera. Incluso, creemos, de un modo que respeta con más escrupulosidad lo que ofrece el original griego y lo que, sin ofrecerlo explícitamente, da por supuesto. Por añadidura, resulta sorprendente que estos estudiosos presenten como incuestionable su lectura del relato sin aludir a los serios problemas que presenta el texto original, ni a las simples posibilidades de su léxico.

2. *Jesús y su reino (v. 42)*

Cinco versículos componen el breve relato del buen ladrón. Sin embargo, como reflejan los textos anteriormente citados, la mayoría de los comentaristas del mismo centra casi de forma exclusiva su atención en la súplica que dirige el ladrón arrepentido a Jesús, es decir, en un único versículo, el v. 42; cuyo texto griego, según la edición crítica de E. Nestle-K. Aland, dice así:

> καὶ ἔλεγεν Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν [var. ἐν τῇ βασιλείᾳ] σου [18].

Tübingen ^{2}1933, 204; H. K. LUCE *Gospel Luke*, 351; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, London 1937, 199; P. BENOIT, *Passion et Résurrection*, 205; M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris 1972, 431s; H. COUSIN, *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangeliques de la Passion*, Paris 1976, 141s; A. BÜCHELE, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23* (FTS 26), Frankfurt 1978, 49. Por otra parte, J. D. M. DERRETT, *The Two Malefactors (Lk. XXIII 33, 39-43)*, en *Studies in the New Testament III: Midrash, Haggadah, and the character of the community*, Leiden 1982, 200-214, considera esta perícopa lucana como una creación del tercer evangelista, pero no como desarrollo haggádico de lo afirmado por Mc 15, 32b, sino como un midrásh de Gn 40-41 y 1Sm 28, 19. Hay que reconocer, en contra de lo que pretende este estudioso, que la semejanza de estos textos con el lucano es muy ligera.

18. E. NESTLE-K. ALAND, *Novum Testamentum graece*, Stuttgart ^{26}1979. Del hecho de que las citas griegas estén tomadas de esta edición crítica no se deduce nuestra adhesión a la elección de una u otra lectura.

Son estas últimas palabras el fundamento, la razón principal, de la interpretación que hemos denominado «parusiaca». En ellas han leído numerosos exegetas una proclamación de fe en la Parusía. Mejor dicho, en una lectura concreta, establecida: «cuando vengas en tu poder real (= como rey)». En esta versión-interpretación de la última frase del v. 42 hemos de destacar tres aspectos: se ha traducido el verbo ἔρχομαι por «venir»; el término βασιλεία ha sido entendido en un sentido dinámico, abstracto; y entre las dos lecciones existentes, al considerarla como primitiva, se ha elegido la variante ἐν τῇ βασιλείᾳ. Cada uno de estos aspectos merece un estudio minucioso.

a) *El verbo ἔρχομαι*

La piedra angular de la interpretación «parusiaca» es, sin duda alguna, el verbo ἔρχομαι. La mayoría de los estudiosos, como hemos podido observar, le concede el valor «venir»; la mayoría, pero no todos. Algunos creen que aquí se expresa no una dirección de venida, sino de ida; dan incluso a esta voz griega el significado de «llegar». Esta traducción diferente de ἔρχομαι obliga a entender εἰς τὴν βασιλείαν como el lugar a dónde de dicho movimiento, con lo que resulta una lectura sustancialmente distinta a la citada más arriba: «cuando vayas (o llegues) a tu reino»; que es equivalente a la versión popular: «cuando estés en tu reino»[19]. Respecto a esta traducción, sin embargo, en su comentario al tercer evangelio, afirmaba taxativamente E. Osty: «La traducción corriente: 'cuando hayas entrado en tu reino' (es decir, el Paraíso) hay que rechazarla»[20]. ¿Es cierto? Con otras palabras, ¿sólo es posible conceder al verbo ἔρχομαι el significado «venir» y, por tanto, leer en este versículo una confesión de la venida gloriosa de Jesús?

19. Entre las traducciones españolas, por ejemplo, C. BALLESTER NIETO, *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*, Tournai 1936; J. M. PETISCO-F. TORRES AMAT, *Sagrada Biblia*, Madrid 1953; J. LEAL, *Sinopsis Concordada de los cuatro Evangelios* (BAC 124), Madrid 1954; J. LEAL-S. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Evangelios*, 765; J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén». Edición española*, Bilbao 1970; E. NÁCAR-A. COLUNGA, *Nuevo Testamento*, Madrid [20]1972.

20. E. OSTY, *Évangile Luc*, 161 n. c. Otros estudiosos realizan idénticas o semejantes afirmaciones. Recuérdese, por ejemplo, el texto citado de F. Godet.

Ante todo, debemos señalar el complejo campo semántico de ἔρχομαι. Si su valor más común es «venir», en el Nuevo Testamento aparece varias veces con el significado «ir», es decir, indicando el movimiento hacia fuera del lugar en que se halla el sujeto; valor que poseía también en el griego clásico[21]. Como ilustración de ello, basten los ejemplos siguientes:

«Respondióle Pedro: 'Señor, si eres tú, mándame ir (ἐλθεῖν) a ti sobre las aguas'. El le dijo '¡Ven! (ἐλθέ)'. Bajó Pedro de la barca y se puso a caminar sobre las aguas, y fue (ἦλθεν) hacia Jesús» (Mt 14, 28s).

«Me levantaré e iré (πορεύσομαι) a casa de mi padre... Y levantándose, fue (ἦλθεν) hacia su padre» (Lc 15, 18.20a).

«Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió más que Pedro, y llegó (ἦλθεν) antes al sepulcro» (Jn 20, 4).

En el primer texto, el verbo ἔρχομαι aparece usado para indicar el movimiento en ambas direcciones, «ir» y «venir». En el segundo, el relato muestra cómo es equivalente de πορεύομαι, que ciertamente no significa «venir», es decir, moverse desde fuera de donde está el hablante hacia donde éste se halla. En el tercero es evidente que el verbo no indica la dirección del movimiento, sino la conclusión del mismo; de ahí la traducción por «llegar». Por tanto, si no reducimos apriorísticamente la variedad de valores que este verbo manifiesta poseer en el griego neotestamentario, la afirmación rotunda de que el único modo de traducirlo en este lugar es por «venir» no se puede justificar lingüísticamente.

Esta amplitud de su campo semántico ciertamente no es sólo debida a la evolución de la lengua griega. Es bien conocido el origen semítico de la tradición evangélica, como fácilmente se puede deducir de las huellas abundantes que se perciben en la re-

21. Cf. H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon, with a Supplement 1968*, Oxford [9]1976, 694s, cita varios pasajes de Homero en los cuales el significado de ἔρχομαι es «ir, caminar»: *Iliada* 1, 151; 10, 510; *Odisea* 9, 262; etc. Cf. también J. SCHNEIDER, ἔρχομαι, κτλ: TDNT 2 (1964) 666s. Para el Nuevo Testamento véase W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adap. by W. F. Arndt-F. W. Gingrich-I. W. Danker, Chicago-London [2]1979, 310s. Aparte de los ejemplos que damos en el texto pueden verse, Mc 8, 34 par; Mt 21, 19; Lc 2, 44; Jn 20, 1; 21, 3.

dacción griega que ha llegado hasta nosotros. Realmente este trasfondo arameo ha influido no sólo en la gramática y el estilo sino también en el vocabulario y el significado de las palabras. A nuestro juicio, también el campo semántico de ἔρχομαι se vio influido por el de su equivalente arameo.

Un buen ejemplo de esto son dos textos de los fragmentos griegos del libro de Henoc; obra perteneciente a la literatura apocalíptica judía, cuya redacción se sitúa dentro de los dos primeros siglos antes de Cristo. No hay que olvidar que el texto griego llegado hasta nosotros es en realidad la traducción de un original arameo perdido, y más bien una versión servil. En ellos se trasluce con claridad el influjo del verbo arameo אתא.

«Y marché (ἐφώδευσα) desde allí sobre las cumbres de todas estas montañas, lejos hacia el Saliente de la tierra, y pasé sobre el mar Eritreo, y caminé sobre las cumbres, y desde él pasé sobre Zotiel. Y llegué (ἦλθον) al paraíso de la justicia» (32,2s).

«Vino (ἦλθεν) a mí, a los confines de la tierra, donde sabía que estaba yo entonces, y me dijo: 'Padre, escucha mi voz y ven (ἧκε) a mí'. Y escuché su voz y fui (ἦλθον) a él, y dije: 'He aquí, he venido (πάρειμι), hijo. ¿Para qué has venido (ἐλήλυθας) aquí, hijo?' Y respondió: 'Por una gran necesidad he venido (ἦλθον) aquí, padre'» (106, 8)[22].

Ambos textos ponen de manifiesto la multiplicidad de significados contenida en el campo semántico de ἔρχομαι; de forma clamorosa en el último texto, donde unas veces es usado con el valor «venir», otras «ir», y en otras designa la conclusión del movimiento de ida. Esta polivalencia, que hemos ya reconocido en la misma lengua griega, es sin duda acentuada y condicionada por el original semítico del que depende la versión griega que poseemos.

En efecto, si nos fijamos en el modo de funcionar del verbo arameo nos sorprenderá la amplitud de su campo semántico. Para ello, nos será de gran utilidad el léxico de la lengua aramea de E. Vogt. Según este estudioso —al que sin duda siguen muchos comentaristas—, la oposición «ir-venir» se expresa en arameo me-

22. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3), Leiden 1970, 36.44.

diante los verbos אתה-אזל[23]. Sin embargo, cuando leemos ciertos textos de la literatura judaica, observamos que la distinción y oposición no es tan diáfana. Sin duda, es cierto que cuando un texto arameo distingue entre «ir» y «venir», semejante oposición se expresa mediante los verbos אזל y אתה; pero esto no quiere decir que אזל designe siempre un movimiento desde el hablante hacia fuera, y אתה un movimiento en dirección contraria. Funcionando separados, los verbos tienen otros valores. Pasemos a iluminar esta situación con algunos ejemplos; ellos nos harán ver que las posibilidades semánticas de estos verbos de movimiento son un tanto complejas.

Los textos arameos hallados en Qumrán, por su cercanía a los evangelios, merecen una atención especial. Pues bien, en ellos observamos que la distinción entre estos dos verbos arameos no es tan clara como se pretende. Para ello, tomaremos de esta literatura un texto al que ya hemos hecho alusión en el segundo capítulo. El texto, que pertenece al *Génesis Apócrifo*, relata los viajes de Abraham a lo largo de la tierra prometida y dice así:

«Y marché (ואזלת) yo, Abram, a recorrer y ver la tierra. Y comencé a recorrer desde el río Gihón, y marché (ואתית) a lo largo del mar, hasta que llegué (דבקת) al Monte el Toro. Y recorrí desde la orilla del Mar Grande el de la Sal, y marché (ואזלת) a lo largo del Monte del Toro, hacia Oriente, a través de la anchura de la tierra, hasta que llegué al Mar Rojo a Oriente. Y marché (והוית אתא) a lo largo del Mar Rojo hasta que llegué a la lengua del Mar Rojo, que sale del Mar Rojo. Y recorrí (סחרת) hacia el Sur, hasta que llegué al río Gihón. Y regresé y vine (ואתית) a mi casa en paz» (21, 15-19)[24].

Como puede apreciarse, אתא aparece aquí no sólo con el valor «venir», al final, sino también con los de אזל, «ir, marchar», y סחר, «recorrer, caminar», indicando claramente la di-

23. E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti. Documentis antiquis illustratum*, Roma 1971, 19.

24. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome [2]1971, 68s. En una pasaje de la columna anterior aparece el verbo אתא con los dos valores, «venir» e «ir»: «Entonces Hirqanos vino a mí (אתה עלי) y me pidió que fuese y orase sobre el rey (די אתה ואצלה על מלכא) y pusiese mis manos sobre él para que se curase» (20, 21s) (p. 64s).

rección del movimiento, que no es hacia el lugar en que se halla el sujeto.

Por lo que se refiere al arameo judío palestinense poscristiano, el Talmud de Jerusalén nos suministra abundantes ejemplos de cómo אתא y אזל son intercambiables; es decir, cómo אתא, cuya traducción griega más espontánea sería ἔρχομαι, significa también «ir». He aquí dos textos del tratado *Běrākôt*, en los que el mismo movimiento del personaje principal es expresado una vez con אתא y otra con אזל:

> «Dijo R. Pinehas: 'Sucedió a Rab que, cuando regresaba de los baños de Tiberiades, tropezaron con él unos soldados. Le dijeron: '¿De quién eres?' Les dijo: 'De Sofiano'. Y lo dejaron. Por la tarde fueron a (casa de) él (= de Sofiano) (אתו לגביה). Le dijeron: '¿Cuánto tiempo has estado tratando con esos judíos?' Les dijo: '¿Por qué?' Le dijeron: 'Hemos tropezado con un judío y le hemos preguntado de quién era. Nos ha dicho: 'De Sofiano'. Les dijo: '¿Qué le habéis hecho?' Le dijeron: 'Es bastante para él que lo hayamos soltado'. Les dijo: 'Habéis hecho bien''» (13a).

> «Rabbán Gamaliel fue a (casa de) R. Yehosúa (אזל גבי (רבי יהושע). Lo encontró sentado haciendo agujas. Le dijo: '¿De éstas vives?' Le dijo: '¿Hasta ahora no has sentido deseos de saberlo?'» (7d).

En el tratado *Sûkkâ* tenemos un caso de אתא con el significado «ir, marchar», en un contexto en que al menos es evidente que este verbo indica la prolongación de un movimiento en dirección a un lugar alejado de aquél en que se hallaba el sujeto. El texto dice:

> «Rab Huna marchó (אזל) a Aina Tab para establecer (la luna nueva). Mientras iba (מי אתי), sintió sed en el camino, pero no consintió probar nada hasta que llegó a la choza de R. Yohanán, el escriba de Gofta» (53a)[25].

25. Otros textos donde aparece אתה designando el movimiento de ida, es decir, con el valor de «ir, llegar», son Lv R 30, 6; Gn R 79, 8; Midr Lam 1, 51; Targ II de Est 2, 5; *bHāgigâ* 15b; *bSanhedrîn* 98a; 105a. El verbo hebreo בוא refleja la misma polivalencia. Cf. E. JENNI, *«Kommen» im theologischen Sprachgebrauch des AT*, en H. J. STOEBE (ed.), *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des AT. W. Eichrodt zum 80 Geburtstag* (ATANT 59), Zürich 1970, 251-261; H. D. PREUSS, בוא, אתא: TWAT 1 (1972) 536-568.

Como conclusión podemos decir: tanto desde una muy probable influencia semítica como desde el simple griego helenístico, es preciso contar con la polivalencia del verbo ἔρχομαι. Chocaría contra la evidencia de los textos quien pretendiera limitar el campo semántico de este verbo a «venir», designación de un movimiento desde un punto alejado del sujeto o hablante hacia él. Por consiguiente, la traducción de la súplica del buen ladrón: «Acuérdate de mí cuando vayas a tu reino», que citábamos al principio de este apartado, y a pesar de la afirmación categórica de ciertos estudiosos, es totalmente posible; luego veremos cómo es también altamente probable[26].

b) *La preposición εἰς/ἐν*

En el texto griego del v. 42 que dábamos al principio de este apartado, escribíamos entre corchetes una variante que E. Nestle-K. Aland ofrecían a pie de página; aludimos entonces a las diferentes preposiciones que acompañan al sustantivo βασιλεία. Los testigos se dividen en dos grupos: εἰς con acusativo está atestiguado por P^{75} B L 372 Vg Hil Amb y otros minúsculos latinos, mientras que el resto de los manuscritos contiene ἐν seguida de dativo. El problema de crítica textual que entrañan estas dos lecturas no es anodino en absoluto: ya veíamos que, junto al verbo ἔρχομαι, la preposición ha jugado un papel importante en la hipótesis que considera el v. 42 como una afirmación de la Parusía. Generalmente, se ha considerado como primitiva la lección ἐν τῇ βασιλείᾳ, pues es la *lectio difficilior*. Pero, ¿es esto cierto? ¿Es esta variante la más antigua, la original? Y si la contestación es afirmativa, ¿sólo se puede entender como suelen hacer los comentaristas, es decir, leer aquí un ἐν de circunstancias concomitantes o asociativo, y traducir la expresión como una designación del poder real, de la realeza?[27]. Si nos fijamos en la diversidad de

26. Por otro lado, en la polivalencia de un verbo hebreo o arameo interviene también lo que podríamos llamar polivalencia de los «tiempos» del verbo en estas lenguas. Para la gran variedad de formas del verbo griego o español, el hebreo y arameo cuentan sólo con dos formas verbales propias y un participio.

27. M. ZERWICK-M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament. I: Gospels-Acts*, Rome 1974, 278s; cf. también, M. ZERWICK, *Biblical Greek* (SPIB 114), adap. by J. Smith, Rome 1963, 38s § 116s. Véase también la nota siguiente.

opiniones de los críticos, encontrar unas respuestas objetivas y, por consiguiente, válidas para todos, parece una empresa imposible, llamada al fracaso[28]. No obstante, en la medida de nuestras posibilidades, y queriendo colaborar al hallazgo de una solución certera, deseamos buscar criterios que nos permitan discernir cuál de las dos lecturas ofrece más garantías de ser la original y cómo hemos de entenderla.

Dos son los datos que interesa considerar, a nuestro modo de ver. En primer lugar, hemos de reconocer que el verbo ἔρχομαι ha debido jugar un importante papel en esta diferenciación de preposiciones. A. Plummer ya lo insinuaba cuando afirmó: «El cambio de εἰς por ἐν como más apropiado a ἔλθῃς parece más probable que lo inverso»[29]. En efecto, εἰς corresponde mejor al lugar adonde de un movimiento de ida que ἐν. Esta es la norma en el griego clásico; pero por lo que se refiere al griego del tiempo en que se escriben los evangelios, en él encontramos un uso de ἐν por εἰς, del que dice N. Turner: «Después de los verbos de ida y venida, el uso no es clásico, pero es helenístico literario y no literario»[30]. Esta confusión, no muy frecuente en el Nuevo Testamento, es muy común en la versión de los LXX[31].

28. Prefieren la lectura ἐν τῇ βασιλείᾳ, por ejemplo, J. WELLHAUSEN, *Evangelium Lucae*, 134; F. REGARD, *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, Paris 1918, 164s; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 535; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 591; H. K. LUCE, *Gospel Luke*, 351; W. F. ARNDT, *The Gospel according to St. Luke* (Bible Commentary), Saint Louis 1956, 470s; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Auszügen* (SN 2), Paris-Bruges 1965, 122s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 872; también A. MERK, *Novum Testamentum. Graece et latine*, Roma [5]1944; A. B. BRUCE, *The Synoptic Gospels*, en W. R. NICOLL (ed.), *The Expositors' Greek Testament*, Grand Rapids 1961. En el grupo que prefieren la otra lectura están entre otros, B. F. WESTCOTT-F. J. A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge-London 1892; K. ALAND, *Synopsis quattor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart [6]1969; M. ZERWICK-M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis*, 278; UNITED BIBLE SOCIETIES, *The Greek New Testament* (third edition), London 1976; E. NESTLE-K. ALAND, *NT*. Sin embargo, la razón para elegir esta variante no siempre deriva de la crítica textual, sino de la teología. He aquí, por ejemplo, cómo justifica B. M. METZGER, *A Textual Commentary*, la lectura elegida en la versión de las U. B. S.: «Aunque la lección de P^{75} B L al tiene, desde un punto de vista, la apariencia de ser una corrección de un escriba (εἰς sería considerada más apropiado que ἐν con ἔλθῃς), una mayoría del Comité la prefirió como más concorde con la teología de Lucas (cf 24, 26) que cualquiera de las otras lecciones» (p. 181). De igual modo J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes* (AncB 28A), New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1985, 1510, está de acuerdo con esta razón.

A nuestro entender, semejante procedimiento está viciado y las conclusiones que se deriven de él no dejan de pertenecer al mundo de la ficción. Creemos es el orden inverso el que puede conducir a una comprensión de la intención y teología del evangelista: tras una sana crítica textual y detallado estudio lingüístico podemos aventurarnos a proponer la intención teológica del evangelista; no al contrario. Por otro lado, este tipo de argumentación está expuesto a un alto grado de subjetivismo. Véase, por ejemplo, la nota siguiente.

29. A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 535; cf. también, M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 591. Según I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 872, fue una mala comprensión de βασιλεία, en un sentido espacial, lo que originó el cambio de las preposiciones. H. K. LUCE, *Gospel Luke*, que también considera la lectura con ἐν como original, argumenta: «'Cuando llegues a tu reino' es una interpretación de un teólogo cristiano, de Cristo volviendo al trono de su Padre» (p. 351). Curiosamente J. A. T. ROBINSON, *Jesus and His Coming*, utiliza un argumento del mismo tipo para apoyar la conclusión opuesta: «Hay buenas razones para pensar que (a) [es decir, la lectura sostenida por P^{75} B etc.] es la lección original y para suponer que una alusión a la futura venida aquí es una vez más una creación a partir de un dicho de reinvicación y entronamiento» (p. 53 n. 1). Discrepamos de este procedimiento de discernir las variantes apoyándose solamente en razones teológicas que no están carentes de cierta subjetividad. Quizá H. K. Luce, cuando argumentaba de esta manera, no cayó en la cuenta de que la misma teología ofrecía la posibilidad de un razonamiento contrario: leer en las palabras del buen ladrón una confesión de la Parusía ¿no es también «una interpretación de un teólogo cristiano»? Por otra parte, en contra de Robinson, la variante con ἐν no necesariamente se ha de referir a la venida de Jesús; como veremos más tarde. En todo caso, independientemente de si εἰς es o no el resultado de un cambio secundario, nótese que su presencia en algunos manuscritos viene en apoyo de la polivalencia del verbo ἔρχομαι: algunos copistas leyeron en él un movimiento de ida.

30. J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek. III: Syntax*, Edinburgh 1963, 257; cf. también F. BLASS, *Grammar of New Testament Greek*, trans. by H. St. J. Thackeray, London [2]1911, 130; C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge [2]1959, 75s; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. by R. W. Funk, Cambridge 1961, 117. Ya en el griego clásico, en algunos dialectos, con acusativo podía indicar la dirección adonde; así lo afirma H. W. SMYTH, *Greek Grammar*, rev. by G. M. Messing, Cambridge [11]1980, 377: «En muchos dialectos, e. j. los del norte del golfo de Corinto (raramente en Pindaro), mantiene su significado original de *en* (con dativo) y *hacia* (con acusativo). El uso último aparece en ἐνδέξια *hacia la derecha*». Pero, como señalan la mayoría de los gramáticos, esta confusión de ἐν por εἰς en verbos de movimiento tiene lugar en el Nuevo Testamento en muy pocas ocasiones. En el evangelio de san Lucas, concretamente, citan sólo tres casos: Lc 1, 17; 4, 1; 9, 46.

31. Cf., por ejemplo, M. JOHANNESSOHN, *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta*, Berlin 1926, 330ss; F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, 117; J. H. MOULTON-W. F. HOWARD-N. TURNER, *A Grammar of NT*, 257, el cual afirma que el uso de ἐν por εἰς «es más amplio en el griego posterior que en el clásico, especialmente en los LXX».

La causa de esta llamativa frecuencia está, sin duda, en la influencia de los textos semíticos que traduce. Así pues, la consideración del trasfondo semítico puede abrirnos el camino de una nueva posibilidad. Y puesto que, a nuestro juicio, la lengua que subyace en la tradición evangélica es la aramea, dejaremos a un lado los textos hebreos que manifiestan el mismo fenómeno y recurriremos únicamente a los arameos.

En arameo, el término que indica la dirección o la meta de un movimiento va con mucha frecuencia precedido de la preposición ב, la misma que —con mayor frecuencia— se utiliza para introducir el lugar en donde. En hipótesis, por tanto, sobre todo si el contenido no es suficientemente diáfano, es perfectamente posible una mala lectura del texto. He aquí tres ejemplos; los dos primeros están tomados de los documentos de Elefantina, el otro de la literatura de Qumrán.

«Mostraos activos (y) tomad tal cuidado de mi personal doméstico y propiedad que mi hacienda no pueda sufrir ninguna clase de pérdida. Procurad en cualquier lugar suficiente personal de artesanos de varias clases y traedlos a mi patio (והנעלו בתרבצא זילי) y marcadlos con mi sello y juntadlos a mi hacienda» (7, 5-7).

«Un judío del *degel* de Nabukudurri, a Paḥnum, hijo de *Bs'*, un arameo de Suen de aquel *degel*, así dice: 'Fui a ti, a tu casa (אנא אתית עליך בביתך) en Suen, la fortaleza, y tomé prestado de ti'» (11, 2s).

«Aquella noche el Dios Altísimo le envió un espíritu pestilente para afligirle a él y a todos los hombres de su casa; un espíritu maligno que le afligió a él y a todos los hombres de su casa. No fue capaz de aproximarse a ella (ולא יכל למקרב בהא), y no tuvo trato sexual con ella, aunque estuvo con ella por dos años» (1QapGn 20, 16s)[32].

32. Los textos están tomados respectivamente de G. R. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. Abridged and Revised Edition*, Oxford 1957, 29; E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven 1953, 260; J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon*, 64. Otros ejemplos pueden verse en el léxico de E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae*, 22s. La dirección adonde también es indicada por ל, על. Leemos en uno de los papiros recogidos en E. G. KRAELING, *Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 204: «Fui a tu casa (אתית על ביתך) y te pedí la mujer Yehoyishma, tu hermana, para matrimonio» (7, 3); y en 1QapGn 21, 19: «Entonces volví, y fui a mi casa

La misma construcción aparece atestiguada en los pasajes arameos de Daniel. En el texto que traemos a continuación se puede observar cómo un ב, que introduce la dirección de una acción de entregar, poner en manos de, es traducido incorrectamente, según los cánones del griego clásico, por Teodoción mediante la preposición ἐν:

«De este reino saldrán diez reyes, y otro saldrá después de ellos; será diferente de los primeros y derribará a tres reyes; proferirá palabras contra el Altísimo y pondrá a prueba a los santos del Altísimo. Tratará de cambiar los tiempos y la ley y los santos serán entregados a sus manos (ויתיהבון בידה; LXX: καὶ παραδοθήσεται πάντα εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ; Teod.: καὶ δοθήσεται ἐν χειρὶ αὐτοῦ) por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo» (Dn 7, 24s)[33].

A la vista de las posibilidades lingüísticas que denuncian los textos aportados, creemos se puede concluir en buena lógica: la lección εν τῇ βασιλείᾳ bien podría tratarse de la traducción literal de un original semítico que contenía la construcción hebreo-aramea aludida. Es decir, en la preposición ἐν podemos tener la traducción servil de un ב arameo introduciendo el lugar adonde de un verbo de movimiento. Según esta hipótesis, esta variante tendría el mismo significado que la recogida en P^{75} B y otros testigos textuales. El sentido de la petición sería: «Acuérdate de mí cuando vayas (hayas ido o llegado) a tu reino». Ahora bien, a nuestro juicio debe preferirse dicha lección por ser la *lectio difficilior* y probablemente la más antigua. En efecto, el cambio de la preposición εἰς por ἐν es más fácil de explicar que el fenómeno inverso. Y por añadidura, refleja con mayor claridad la

(ואתית לי לביתי) sin peligro y encontré toda mi casa a salvo». Para otros ejemplos, véase E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae*, 89s.127.

33. Como se habrá observado, solamente hemos contado con la posibilidad de que el verbo arameo subyacente sea אתא, y ב la preposición del lugar adonde del movimiento. Ahora bien, en los LXX, ἔρχομαι traduce también el verbo hebreo הלך y el arameo אזל; y el lugar adonde del movimiento expresado por este verbo arameo va introducido por la preposición ל, que el griego traduciría acertadamente por εἰς. No obstante, si la variante con εἰς fuese la primitiva no se explica bien su cambio por ἐν. Sólo en la hipótesis de que el texto se leyó en el marco de la espera de la Parusía se podría encontrar una explicación a este cambio de preposiciones.

construcción aramea que hemos reconocido en el trasfondo del texto griego[34].

Como se observará, en nuestra traducción hemos concedido al término βασιλεία un valor espacial: reino o territorio gobernado por un rey. Sin embargo, muchos estudiosos rechazan claramente este significado, y afirman que βασιλεία ha de ser comprendido en un sentido dinámico. Es necesario, pues, que nos detengamos sobre este aspecto, que, como destacábamos al principio de este apartado, es uno de los tres elementos en que se sostiene la interpretación que lee aquí una afirmación de la Parusía.

c) *El término βασιλεία*

Esta palabra trae ante nosotros uno de los temas evangélicos que más literatura han producido: el reino de Dios. Sería insensato por nuestra parte pretender estudiar aquí, desde una perspectiva teológica, este tema central de la predicación de Jesús. El lector tiene fácil acceso a una amplia información sobre él[35].

34. De este criterio se sirven también en otros casos algunos autores: la presencia de un semitismo en una variante vendría en apoyo de su prioridad. He aquí cómo se expresa I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 872: «εἰς τὴν βασιλείαν... Probablemente se refiere a la entrada de Jesús en su función real, que para Lucas comenzaría con su ascensión y exaltación. Pero la lección alternativa refleja un semitismo, *bᵉmalkutak*, con el significado 'como rey'...; éste fue mal entendido al tomar βασιλεία en un sentido espacial, y condujo a la sustitución de εἰς por ἐν». Cf. también, G. DALMAN, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*, Leipzig ²1930, 109; G. VOSS, *Christologie der lukanischen Schriften*, 122s; J. JEREMIAS, παράδεισος, 770 n. 48. Por otra parte, el criterio de crítica externa, número de testigos, viene en apoyo de esta lectura.

35. Entre otros: J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen ²1900; J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament* (Theol(P) 22), Paris 1951, 55-107; J. BRIGHT, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, New York-Nashville 1953; T. F. GLASSON, *His Appearing and His Kingdom*, London 1953; N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (NTLi), Philadelphia 1963; H. BIETENHARD, *Die Botschaft vom Reich Gottes im Neuen Testament*, Bern 1963; H. KLEINKNECHT-G. VON RAD-K. G. KUHN-K. L. SCHMIDT, βασιλεύς, βασιλεία, κτλ.: TDNT 1 (1964) 564-593; M. HOPKINS, *God's Kingdom in the New Testament*, Chicago 1964; R. SCHNACKENBURG, *Règne et royaume de Dieu. Essai de théologie biblique* (Etudes Theologiques 2), trad. par R. Marlé, Paris 1965; R. NORDSIECK, *Reich Gottes. Hoffnung der Welt. Das Zentrum der Botschaft Jesu* (NStB 12), Neukirchen-Vluyn 1980; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (EtB), I-II, Paris 1980; J. COPPENS-J. CARMIGNAC (et. al.), *Règne (ou Royaume) de Dieu:* DBS 10 (1981) 1-199. Estos dos últimos trabajos contienen una amplia bibliografía.

Nuestro objetivo es muy limitado y concreto: saber si los exegetas que leen en Lc 23,42 una confesión de la Parusía obran correctamente al traducir βασιλεία por los valores «realeza, soberanía», evitando de esta manera toda connotación espacial y en la preposición ἐν todo valor de lugar adonde de un movimiento[36].

En general, apelan estos estudiosos al lenguaje de la tradición judía[37]. En efecto, en el Antiguo Testamento מלכות que es traducido al griego por βασιλεία generalmente designa la soberanía o reinado de un rey, o la realeza o gobierno de Dios, no el territorio gobernado[38]. Pero, como muy bien dice S. Aalen, «el hecho de que la idea del reino de Dios sea abundante en el judaísmo en mi opinión no implica necesariamente que Jesús y el NT conciban del mismo modo la idea del reino de Dios»[39]. Realmente, como este autor muestra, no son pocas las diferencias que encontramos en el uso que hace Jesús de la expresión βασιλεία τοῦ Θεοῦ (ο τῶν οὐρανῶν)[40]. Por una parte, es llamativa la frecuencia

36. Entre otros, H. A. W. MEYER, *Gospel Luke*, 340; F. GODET, *Évangile Luc*, 533; I. KNABENBAUER, *Evangelium Lucam*, 619; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 591; P. JOÜON, *Notes philologiques sur les évangiles:* RSR 18 (1928) 355; J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 349; W. F. ARNDT, *Gospel Luke*, 470; C. B. CAIRD, *Luke*, 251; P. GRELOT, *«Aujord'hui tu seras»*, 195; J. JEREMÍAS, παράδεισος, 770; A. POPPI, *Parole di Gesù*, 69; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 972.

37. Quizá el estudio que ha influido decisivamente en el establecimiento de esta forma de traducir βασιλεία ha sido G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 91-96. Algunos autores han afirmado que cuantas veces βασιλεία es asociado a la idea de venida debe ser comprendido como «reinado/soberanía»; cf. por ejemplo, A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, Stuttgart ⁴1948, 209; J. CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 94s. A este respecto S. AALEN, *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels:* NTS 8 (1961-62) 226, dice: «El carácter de la βασιλεία de Dios como 'reinado' no puede ser probado desde la idea de su venida o llegada».

38. Por ejemplo, en 2Cr 16, 1 leemos: «El año treinta y seis del reinado de Asá (TM: למלכת אסא; LXX: τῆς βασιλείας Ασα) subió Basa...»; y en Sal 103, 19: «Yahvé en los cielos asentó su trono, y su soberanía (TM: ומלכותו LXX: καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ) en todo señorea». Cf. también 1Cr 12, 23; 26, 31; 2Cr 13, 8; Is 24, 23; Dn 2, 1; 8, 1; Zac 14, 16; Sal 47, 2ss; 145, 11ss; etc. Cf. A. L. MOORE, *Parousia in NT*, 7s.28s.

39. S. AALEN, *«Reign» and «House»*, 216.

40. Entre otras, los evangelios no presentan a Dios como un rey, y cuando lo hacen es como una acomodación del uso judío (Mt 5, 35; 18, 23; 22, 2ss...); no se habla del trono de Dios en relación con βασιλεία (cf. Is 6, 5; Sal 47, 9; 93, 1s; 97, 1s...); no aparece la idea de un reino que tiene que ser establecido y permanecer para siempre (cf. Dn 2, 44; 7, 14.27...). Para un estudio más detenido de éstas y otras diferencias, cf. S. AALEN, *«Reign» and «House»*, 217-227.

con que ésta aparece en los evangelios; dato que resalta sobremanera si se tiene en cuenta el escaso uso de la misma en la literatura judía contemporánea de Jesús. Pero lo más singular son las locuciones utilizadas por Jesús hablando de esta realidad, que constituyen una verdadera novedad dentro de la tradición judía[41]. La mayoría de ellas refleja una imagen concreta: la de Dios como el rey ideal, en cuyos dominios son saciados los anhelos más profundos del hombre, los deseos que constituyen su corazón, remediada su radical menesterosidad. Es decir, en la mayoría de los casos de los evangelios, si no en todos, βασιλεία τοῦ Θεοῦ designa algo que se concibe como un territorio, un área en que se entra, o a la que se va. S. Aalen afirma de forma terminante:

> «De hecho, la característica terminología usada en los evangelios en relación al reino de Dios es completamente diferente en frases y expresiones a lo que hemos señalado como típicamente judío. Por ejemplo, en los evangelios es esencial la metáfora de que uno 'entra (en)' el reino (Mt 5, 20; etc.; Mc 9, 47; 10, 15.23). Esta idea de 'entrar' tiene una amplia aplicación en los dichos de Jesús, que pertenecen a la parte más central de su material de expresión. Uno entra también en la vida (eterna) (Mc 9, 43; Mt 19, 17). El siervo bueno y fiel entra en la alegría de su señor (Mt 25, 23), o por la puerta estrecha (Lc 13, 24). Ninguno puede negar el hecho de que el reino de Dios en estos textos es concebido como un territorio, un área»[42].

En la misma categoría de imagen espacial se sitúan las palabras de Jesús que hablan de banquete —que se celebra en un re-

41. He aquí algunas: «entrar en el reino de Dios» (Mc 9, 47; 10, 15 par; 10, 24-25 par; Mt 5, 20; 7, 21; 10, 3; 23, 13; Jn 3, 5); «el reino de Dios viene» (Mc 9, 1; Mt 6, 10; Lc 11, 2; 17, 20; 22, 13); «acercarse, estar cerca el reino de Dios» (Mc 1, 15; Lc 10, 11; 21, 31). Y esta originalidad no sólo es respecto al judaísmo, sino también frente a la Iglesia primitiva. San Pablo, por ejemplo, utiliza la expresión «reino de Dios» siete veces sólo, y la mayoría de las locuciones evangélicas no se encuentran en él. Véase J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús* (Biblioteca de estudios bíblicos 2), trad. por. C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1974, 46-50.

42. S. AALEN, *«Reign» and «House»*, 219s; cf. también G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 87-108. En la misma línea E. LOHMEYER, *Lord of the Temple. A Study of the Relation between Cult and Gospel*, trans. by S. Todd, Richmond 1962, 63, afirma: «Digo Reino de Dios no majestad real de Dios; sea lo que signifique el arameo, la palabra griega significa sin duda un espacio y tiempo y no un función divina. Esto es claro desde la fraseología de los dichos».

cinto cerrado—, de comer en el reino de Dios (Mt 8, 11; Lc 14, 15), de las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 19), de cerrar el reino de los cielos (Mt 23, 13), de ser arrojados fuera del reino (Mt 8, 12).

Queda aún un último rasgo que destacar. En diversas ocasiones se ha puesto de manifiesto cómo las locuciones «entrar en el reino de Dios» y «alcanzar el reino de Dios» son paralelas a otras de la literatura judía que hablan del «mundo venidero», es decir, de los bienes salvíficos, de la salvación definitiva[43]. Paralelismo que, por otra parte, es confirmado explícitamente por algunos textos evangélicos[44]. También este paralelismo pone de manifiesto la originalidad que representa el uso que hace Jesús de la expresión βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Resumiendo: si, efectivamente, en el judaísmo מלכות designaba la realeza, la soberanía de Dios, en la tradición evangélica βασιλεία no designa una cualidad de Dios, sino los bienes que entraña la salvación de Dios, otorgada al hombre por medio de Jesucristo.

A la exposición que precede, sin embargo, se le puede poner un sencillo reparo. Admitamos que la expresión βασιλεία τοῦ Θεοῦ no designa en los evangelios la realeza o soberanía de Dios. Pero en Lc 23, 42 no se habla del reino de Dios, sino del reino de Jesús. El texto dice: «Jesús, acuérdate de mí cuando ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου». Por tanto, la argumentación anterior no dilucida el problema de si hemos de leer aquí βασιλεία como «realeza/soberanía» o «reino». No podemos, por tanto, decidir si el buen ladrón dice que Jesús vendrá con su realeza-soberanía, o irá a su reino.

43. Así, por ejemplo, E. LOHMEYER, *Lord of the Temple*, 64: «Por otra parte, esta basileia de la que Jesús habla está unida inseparablemente con las ideas apocalípticas del mundo futuro de Dios —el 'Olam habbah'—». Cf. también G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 110; S. AALEN, *«Reign» and «House»*, 227; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 59.

44. Mc 9, 43-47 dice: «Si tu mano te escandaliza, córtatela; más te vale entrar manco en la vida (καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν) que con las dos manos irte a la gehenna. Y si tu pie te escandaliza, córtatelo; más te vale entrar cojo en la vida (καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν) que con los dos pies ser arrojado a la gehenna. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo; más te vale entrar tuerto en el reino de Dios (καλόν σε ἐστίν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ) que con los dos ojos ser arrojado a la gehenna». Cf. también Mc 10, 17.23.

Por diversas razones —la extensión excesiva que alcanzaría nuestro trabajo es una de ellas—, no podemos ocuparnos aquí del origen de esta expresión; es decir, de las consideraciones o motivos que condujeron a los primeros cristianos a atribuir a Jesús la βασιλεία. La explicación última de este lenguaje, como de tantos otros, está sin duda en el acontecimiento de la resurrección-exaltación. En todo caso, no se trata de una βασιλεία distinta de la de Dios, como afirma K. L. Schmidt:

> «Esta βασιλεία de Jesucristo es también la βασιλεία de Dios. En varios pasajes hay una referencia al Reino de Dios y de Cristo... Así Dios y Cristo están unidos; algunas veces es mencionado uno, otras el otro. Por otra parte, no hay referencia a la βασιλεία de Cristo separada de la de Dios. Esto está atestiguado por Jesús mismo: Mi Padre me ha entregado βασιλείαν» (Lc 22, 29)[45].

Por tanto, lo dicho anteriormente sobre la expresión reino de Dios tiene validez para el reino atribuido a Jesús. En efecto, la característica espacial no es extraña en los pocos pasajes que atribuyen a Jesús el reino[46]. En nuestro texto, el verbo ἔρχομαι, expresando un movimiento de ida, armoniza perfectamente con esta concepción espacial de βασιλεία. Y no otra concepción podríamos suponer en aquel hombre crucificado junto a Jesús. En la hipótesis de que aquí nos hallemos ante un dato histórico, entender su petición como una afirmación de un reinado o una soberanía de Jesús sobre la tierra, propia de Dios para un celoso ju-

45. H. KLEINKNECHT-G. VON RAD-K. G. KUHN-K. L. SCHMIDT, βασιλεία, 581. Véase Col 1, 13; 2Tim 4, 1.18; 1Cor 15, 20-28; 2Pe 1, 11. En este último texto se han unido el adjetivo «eterno», en que resuena la expresión «vida eterna, mundo futuro», y la fórmula «entrar en el reino», tan frecuente en los evangelios sinópticos; pero ya no referida al Padre, sino a «nuestro Señor y Salvador Jesucristo». Recuérdese también Ef 5, 5, donde no se habla de «heredar el reino de Dios», expresión equivalente a la sinóptica (1Cor 6, 9-10; 15, 50; Gál 5, 21), sino de «heredar al reino de Cristo y de Dios».

46. Concretamente, en la obra lucana la βασιλεία es atribuida a Jesús tres veces: nuestro texto; Lc 1, 33 y Lc 22, 29s. En Lc 1, 33 quizá es posible leer la idea de realeza o soberanía, como señalan algunos autores (cf., por ejemplo, M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 34; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 76.80 n. 9; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 68); pero, como ellos mismos ponen de manifiesto, esta primera sección del evangelio de san Lucas está construida sobre las profecías y teología del Antiguo Testamento. En Lc 22, 29s el carácter espacial es innegable; el texto habla de comer y beber en el reino.

dío, creemos que es enormemente improbable. Y si se trata de una confesión cristiana puesta en su boca por el autor del relato, se ha de comprender dentro de la originalidad de Jesús y de la tradición evangélica sobre este punto, y no con la mentalidad de la tradición judaica.

Después de revisar las tres razones principales sobre las que se asienta la interpretación que denominábamos «parusiaca», podemos concluir: ningún elemento del v. 42 obliga a leer en él una confesión de la venida gloriosa de Jesús al fin de los tiempos. Aquí no se hace referencia a la Parusía, sino a la ida de Jesús a su reino. Esta afirmación, sin embargo, no hay por qué entenderla desde una perspectiva cristiana, como si en ella se hablase de la resurrección-exaltación de Cristo, de su mesianidad. El buen ladrón se dirige a Jesús como a una persona buena y bien relacionada con Dios para pedirle su intercesión. Ciertamente, la formulación de esta súplica, al aludirse en ella al reino de Jesús, parece dicha por la boca de un cristiano, de un creyente en Jesús. Pero no debemos olvidar que la idea del reino pudo adquirirla este crucificado por lo que oyó en el proceso y la ejecución, aparte del pregón del pregonero, expresado de una manera concisa en la inscripción colocada encima de la cruz: «El rey de los judíos».

Ahora bien, los problemas planteados por este versículo no son los únicos en este relato del buen ladrón. El texto griego del v. 40 contiene una serie de anomalías que han torturado a traductores y comentaristas. De ellas nos vamos a ocupar en las páginas que siguen, con intención, naturalmente, de aportar sobre ellas alguna luz.

3. *«Neque tu times Deum, quod in eadem damnatione es?» (v. 40)*

El relato lucano de la crucifixión, tras consignar las burlas de los jefes del pueblo y los soldados, refiere cómo uno de los malhechores insultaba a Jesús de igual manera. Este hecho ocasiona la reprensión por parte de su compañero. En una de nuestras traducciones más populares el texto de san Lucas dice:

> «Pero el otro, tomando la palabra, le reprendía, diciendo: '¿Ni tú, que estás sufriendo el mismo suplicio (ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι), temes a Dios?'»[47].

47. E. NÁCAR-A. COLUNGA, *NT*; J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén»*. La Vulgata dice: «Respondens autem alter increpabat eum, dicens: Neque tu ti-

Estas palabras del buen ladrón parecen decir que Dios sufre la misma condena que el malhechor; o lo que es lo mismo, que Jesús, el crucificado junto a los dos ladrones, es Dios. Así lo muestra claramente la continuación del relato: «y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos; él, en cambio, no ha hecho nada malo» (v. 41). Esto, aunque considerásemos el relato como una creación literaria del evangelista con fines teológicos, resulta muy extraño. ¿Cómo concebir en un judío la afirmación de que Dios padece el mismo suplicio que dos ajusticiados, de que no ha hecho nada delictivo de lo que suelen hacer los malhechores? Ciertamente, la expresión griega puesta en boca del buen ladrón, ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι, parece aludir al suplicio de Jesús, que es compartido por los dos condenados junto a él. Es decir, el ladrón arrepentido reprende a su compañero recordándole que está sufriendo la misma pena que Jesús, y que esto debe llevarle al temor de Dios. Así se expresa, por ejemplo, I. H. Marshall en su comentario al tercer evangelio:

> «Le acusa de no temer a Dios, es decir, de no temer el juicio de Dios, una cosa que debería hacer puesto que está en la misma situación de condenación que Jesús»[48].

Pero ¿qué tiene que ver el hecho de que el mal ladrón esté sufriendo el mismo suplicio que Jesús, la cruz, para que deba temer —e incluso temer más especialmente— a Dios? ¿Por qué esto constituye un motivo especial de reprensión? Curiosamente el evangelista no dice nada de que el buen ladrón recomendase a su compañero imitar el ejemplo de Jesús, que sufría todo con paciencia. Como afirma J. D. M. Derrett, la puntualización está falta de lógica, pues es evidente que los dos están condenados al mismo castigo[49].

mes Deum, quod in eadem damnatione es». De modo semejante la Peshitta dice: «¿Tampoco tú temes a Dios cuando tú también estás en el mismo suplicio (d-'âp a(n)t beh a(n)t b-dînā)?» En la Vetus Siríaca, tanto el manuscrito sinaitico como el curetoniano tienen la misma construcción, aunque el pronombre personal es de primera persona del plural: d-hā 'âp (')naḥnan beh (')naḥnan b-dînā. La versión española ha escamoteado la dificultad de la conjunción.

48. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 871.

49. J. D. M. DERRETT, *The Two Malefactors*, 207. Por otra parte, este autor considera que el mal ladrón es reprendido por su compañero por cometer un pecado de injusticia al insultar a Jesús que es inocente. Pero esto es suponer que ambos conocen que Jesús ha sido condenado sin culpa alguna, dato que no está

No cabe duda de que esta exégesis es una consecuencia obligada de la extraña redacción del texto. De hecho, en su mayoría, los estudiosos comentan este versículo en el mismo sentido que I. H. Marshall: la reprensión del buen ladrón se basa en la identidad del castigo sufrido por ellos y Jesús. Como botón de muestra he aquí el comentario de dos de ellos:

> «Es necesario que el reproche del buen ladrón se refiera a la agresión contra Jesús más que a las disposiciones generales del otro. El sentido es pues: 'Tú no tienes temor de Dios (y te permites atacarlo) porque tú estás bajo el golpe de la misma condenación, por ello te permites ponerle en el mismo plano que nosotros'»[50].

> «¿Las palabras significan 'no *temes* incluso a Dios, cuando deberías ver que estás sufriendo el mismo castigo que él, y estás a punto de morir'? O ¿'no temes a Dios *pues* estás sufriendo el mismo castigo que él (Jesús)? Pero tú y yo estamos sufriendo justamente, mientras que él es inocente'. Que tú estés sufriendo el mismo castigo que él no debería hacerte aumentar tus pecados al mofarte del ungido de Dios. ¿No tienes suficiente temor de Dios para prevenir esta maldad extra?»[51].

Como puede observarse, estos dos estudiosos, en su intento de hacer inteligible, razonable, lo que leen en el original griego, se ven en la necesidad de añadir amplias glosas al texto sagrado. Pero incluso este procedimiento no consigue hacer la reprensión del buen ladrón totalmente diáfana; estas traducciones-comentarios siguen sin tener mucho sentido. Volvemos a preguntar: ¿por qué el sufrir la misma pena que Jesús debe llevar necesariamente al ladrón no arrepentido al temor de Dios? ¿Por qué sus palabras son consideradas como un ultraje blasfemo? Aunque no está dicho expresamente, los autores citados introducen un argumento que no se deduce en absoluto del original griego: ambos

afirmado explícita ni implícitamente en el relato. Es probable que este estudioso se haya visto obligado a hacer esta sugerencia como un intento de explicar el extraño reclamo del buen ladrón.

50. M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 590.

51. C. G. MONTEFIORE, *Synoptic Gospels*, 627; cf. también, por ejemplo, H. A. W. MEYER, *Gospel Luke*, 340; T. ZAHN, *Evangelium Lucas*, 701; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 229; W. F. ARNDT, *Gospel Luke*, 470; C. L. MORRIS, *The Gospel according to St. Luke. An Introduction and Commentary* (TNTC 3), Grand Rapids 1974, 328.

malhechores sabían que Jesús era el Mesías. Desde esta hipotética lectura se podría justificar el reproche que el buen ladrón hace a su compañero respecto a las palabras insolentes e irónicas dirigidas a un inocente. De hecho, en sus palabras posteriores reconoce que ellos padecen justamente por sus malas acciones mientras que Jesús no ha cometido mal alguno. Pero si tenemos en cuenta que la afirmación de que están sufriendo el mismo suplicio es introducida por la conjunción ὅτι, su razonamiento sigue carente de lógica cuando se apoya en la identidad del suplicio de ambos para reclamarle al temor de Dios, es decir, al arrepentimiento. ¿Por qué el sufrir el mismo suplicio que Jesús ha de ser motivo de temor de Dios?

La respuesta a esta pregunta, o el intento de responderla, debe comenzar por advertir un hecho fundamental: los estudiosos que hemos citado se han visto forzados a esta rebuscada lectura a causa de la escasa claridad del texto griego. Dos son los elementos anómalos que contiene el original: el ὅτι, conjunción causal que aquí resulta extrañísima, y la fórmula ἐν τῷ αυτῷ κρίματι, en la que el demostrativo parece exigir que el conjunto se refiera a la condena de Jesús. Examinemos cada uno por separado.

a) *La expresión ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι*

La construcción artículo más demostrativo precediendo a un sustantivo aparece con relativa frecuencia en el Nuevo Testamento. Generalmente expresa la identidad; es decir, equivale al adjetivo español «idéntico(a)»[52]. En nuestro caso, esta traducción obligaría, como hemos dicho, a leer en el texto ideas un tanto extrañas. Creemos, sin embargo, que hay un modo de entender esta construcción sin cargarla de contenidos inverosímiles.

Los estudiosos de los dialectos arameos han llamado la atención sobre el proceso de degradación, o, si se prefiere, de debilitamiento, que ha sufrido el demostrativo en la lengua aramea, hasta

52. Véase Mt 26, 44: «Y los dejó, alejándose de nuevo oró por tercera vez, repitiendo las mismas (= idénticas) palabras (τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών)»; Rom 9, 21: «O ¿es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma (= idéntica) masa (ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος) una vasija para usos nobles y otra para usos despreciables?»; cf. también, Mc 14, 39; Rom 10, 12; 12, 4; 1Cor 1, 10; 10, 3.4; 12, 4.5.6.8.9.11; 15, 39; etc.

quedar reducido a la categoría de simple artículo[53]. Como ilustración de este fenómeno traemos a continuación una serie de textos arameo-palestinenses. Unos proceden del Talmud de Jerusalén y otros del *Běrē'sît Rabbâ*. Para una buena inteligencia de los mismos, en especial de las frases esenciales, nos extendemos en su ambientación.

R. Kahana, personaje célebre e importante para la academia rabínica de Babilonia, residió en Palestina durante cierto tiempo. Al parecer, esta estancia estuvo acompañada de dificultades, ocasionadas por su don de prever la muerte de las personas. El tratado *Běrākôt*, que justamente recoge algunas anécdotas en este sentido, narra su vuelta a Babilonia de la siguiente manera:

> «Visitó (R. Kahana) a R. Johanan y dijo: 'Hay un hombre a quien su madre desprecia, pero la esposa de su padre le honra, ¿a dónde irá?' La respuesta fue: 'Irá adonde le honran'. Kahana volvió al lugar de donde había venido. Vinieron a R. Johanan y le dijeron: 'Kahana se ha ido a Babilonia'. Dijo: '¿Es posible que se haya ido sin permiso?' Le dijeron: 'La palabra (ההיא מילתא) que te dijo fue su petición de permiso'» (5c).

No es necesario traducir «esta palabra»; el simple artículo da a la frase un sentido perfecto. Al mismo tratado pertenecen los dos ejemplos siguientes. También en ellos aparece con idéntica claridad este uso débil del demostrativo; quizá de un modo más llamativo en el segundo texto, donde el sustantivo que acompaña está determinado mediante un nombre geográfico.

> «R. Zeerá, cuando subió aquí, fue (y) se hizo sangrar. Fue queriendo comprar una libra (חדא ליטרא) de carne al carnicero. Le dijo: '¿A cuánto (es) la libra (בכמה הדין ליטרתא)?' Le dijo: 'A cincuenta minas y un golpe'» (5c).
>
> «R. Yassai, cuando subió aquí, fue, se afeitó deseando bañarse en el baño público de Tiberíades (בעיא מסחי באהן דימוסן דטיבריא)» (5c).

53. Cf., por ejemplo, G. DALMAN, *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch*, Leipzig ²1905, 113s; C. BROCKELMANN, *Grundiss der vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, II: Syntax*, Berlin 1913, 79; H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilaean Aramaic. II Short Grammar of Galilaean Aramaic* (LUA N. F. Avd. 1. Bd. 36 Nr. 4), Lund-Leipzig 1939, 91s; F. SCHULTHESS, *Grammatik des Christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen 1924, 84.

Conocida es la veneración y respeto del piadoso judío por sus rabinos. Un encantador relato recogido en el tratado *Pĕ'â*, y que hemos citado anteriormente[54], es un buen testimonio de ello. El colofón de la narración son unas palabras de R. Mana consignando un refrán popular; en ellas aparece el fenómeno lingüístico que estamos describiendo:

> «Con razón los molineros (אילין טחוניא) dicen: 'El valor de cada hombre está en su cesta'» (15c).

Aquí el rabino no se refiere a unos molineros determinados, sino al grupo de estos trabajadores en general, entre los cuales es costumbre repetir la sentencia. De ahí que sería de una intolerable violencia traducir: «Con razón estos molineros dicen». Un uso muy semejante del demostrativo aparece en el siguiente texto:

> «Sucedió una vez que él (R. José el Galileo) y R. Eleazar ben Azariah estaban sentados y estudiando; y cuando acabaron, éste le preguntó: '¿Quieres que vayamos juntos a tu casa?' 'Sí', replicó. Al entrar, ella (la esposa de R. José) echó una mirada (enfadada) y cuando marchaba, vio (R. José) el puchero (צפה בההיא קדרה) en el fuego. Preguntó: '¿Hay algo en el puchero (בההיא קדירה)?'» (Gn R 17, 3).

Anteriormente no se ha hecho mención de ningún puchero. Se trata, sin duda, del puchero que hay en toda casa; como también se dice en el Evangelio, por ejemplo: «bajo el celemín... sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa» (Mt 5, 15). El uso debilitado del demostrativo resalta igualmente en nuestro último ejemplo; podemos afirmar, incluso, que aquí es innecesario:

> «R. Hiya el Viejo, R. Simeón bar Rabbí y Simeón bar Halafta habían olvidado unas palabras del Targum. Para ello fueron a un mercader árabe (אתין להדין תנרא דערביא) para aprenderlas» (Gn R 79, 8).

No sabemos con certeza cuándo comenzó este proceso de degradación del demostrativo. A nuestro juicio, los textos citados

54. Véase p. 96.

anteriormente reflejan un estado muy avanzado, si no la cota final, del mismo. Probablemente debemos situar sus orígenes en los primeros siglos antes de la era cristiana. En apoyo de esta afirmación, nos parece, podemos citar este pasaje del relato del sueño de Nabucodonosor acerca de una estatua, en el libro de Daniel:

> «Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La estatua (הוא צלמא), su cabeza era de oro puro...» (Dn 2, 31s).

En este texto, todavía es posible traducir literalmente: «En cuanto a esta estatua, su cabeza era de oro». Pero la traducción griega de Teodoción, la más literal, no se olvide, traduce: ἡ εἰκών, ἧς ἡ κεφαλὴ χρυσίου χρηστοῦ. Por su parte, los LXX traducen: καὶ ἦν ἡ κεφαλὴ αὐτῆς ἀπὸ χρυσίου... Como se ve, las dos versiones griegas prescinden del adjetivo demostrativo, o lo consideran equivalente al simple artículo, como si viniese a reforzar la determinación que el arameo expresa mediante el estado enfático[55].

A la luz de esta construcción aramea, la extrañeza de las palabras que tenemos en Lc 23, 40 creemos se desvanece. Si nuestra perícopa tiene tras sí —a mayor o menor distancia— un relato compuesto originalmente en arameo, muy bien podemos suponer en éste la presencia de un demostrativo, ההוא, con valor de artículo determinado, que fue traducido literalmente al griego por τῷ αὐτῷ. Si el relato fue compuesto en griego, cabe la posibilidad de que su autor, de formación semita, utilizase el demostrativo griego sin valor alguno, de modo redundante. A nuestro juicio, la primera hipótesis explica mejor la expresión del

55. Aunque E. C. MALONEY, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51), Chico 1981, 126, admite la existencia de un uso superfluo del demostrativo, afirma que «tal uso, sin embargo, no aparece en el arameo bíblico y medio, ni en el hebreo bíblico, qumranita o proto-mishnaico». (Se atiene a las fases de la lengua aramea propuestas por J. A. FITZMYER, *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, en J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BEThL 40), Gembloux 1975, 84). Creemos que Dn 2, 31s vendría a matizar semejante afirmación. Además es imposible sacar conclusiones definitivas del estado actual de los estudios arameos, tan precarios de medios y textos.

v. 40[56]. Tanto en una como en otra posibilidad, muy probablemente su creador no fue el tercer evangelista. Es decir, con no pocos autores, creemos que aquí, como en otros lugares de su relato de la Pasión, san Lucas es deudor de una fuente especial; es en esta fuente, que muy posiblemente él utilizó en griego pero que originariamente fue compuesta en arameo, donde encontró esta construcción que ha conservado en su evangelio. En todo caso, y esto es lo que aquí nos interesa reseñar, su significado no es «en el mismo suplicio/condena (que Jesús)», sino sencillamente «en el suplicio/condena». El buen ladrón, por tanto, no dice a su compañero que debe temer a Dios porque está sufriendo el mismo castigo que Jesús. Esto, como hemos dicho repetidamente, no tiene ningún sentido. Su argumentación, por el contrario, se basa exclusivamente en el suplicio o pena en cuanto tal. Es decir, con sus palabras pretende llamar la atención de su compañero sobre su propia situación —estar a las puertas de la muerte—, y sobre cómo ésta debe moverle al temor de Dios y, consecuentemente, al arrepentimiento de sus pecados. Un hombre que se halle a las puertas de la muerte, está también a las puertas del juicio de Dios. ¿Cómo no temer, y más tras una vida pecadora?

b) *El término κρίμα*

El vocablo «suplicio» de la versión española que citábamos al comienzo de este tercer apartado corresponde a la voz griega κρίμα. Idéntico sustantivo aparece en la traducción oficial de los textos litúrgicos y en otras versiones españolas. En cambio, la traducción de la Biblia de Jerusalén ha elegido en este lugar un término diferente: «condena»[57]. ¿Cuál de ellos es preferible? ¿O es

56. El uso redundante del αὐτός en otros lugares del evangelio bien pudiera deberse, de igual modo, a esta influencia del arameo. Cf. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (NTLi), trans. by N. Perrin, London 1966, 183s; IDEM, *Las parábolas de Jesús* (Biblia y Kerygma 3), trad. por F. J. Calvo, Estella 1970, 50 n. 61 y 485. Sobre el demostrativo griego en el Nuevo Testamento puede verse F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, 150s; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 63-69.

57. El término «suplicio» aparece en C. BALLESTER NIETO, *NT*; J. M. PETISCO-F. TORRES AMAT, *Biblia*; E. NÁCAR-A. COLUNGA, *NT*; E. MARTÍN NIETO (ed.), *La Santa Biblia*, Madrid ²¹1980. J. LEAL, *Sinopsis*; J. LEAL-S. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Evangelios*, 765, tienen la voz sinónima «tormento». Sin embargo, J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén»* ha elegido la voz «condena»; y J. M. VALVERDE, *Nuevo Testamento*, con revisión de L.

indiferente la preferencia por uno u otro? Para avanzar en nuestro estudio necesitamos puntualizar el valor de este vocablo.

El término griego en cuestión aparece veintiséis veces en los escritos del Nuevo Testamento; san Pablo es quien lo utiliza con más frecuencia[58]. Principalmente, su significado es «juicio, acción judicial» o el resultado de esta acción, es decir, «sentencia judicial», desfavorable en la mayoría de los casos. San Lucas utiliza el vocablo cuatro veces en su obra. En dos de ellas designa claramente el juicio venidero, el juicio de Dios (Lc 20, 47; Hch 24, 25). En el relato de la aparición del resucitado a los discípulos de Emaús tiene también un indiscutible valor judicial. Cleofás, haciendo una relación de los acontecimientos acaecidos en Jerusalén, dice:

> «Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y todo el pueblo; cómo nuestros sacerdotes y magistrados lo entregaron a un juicio de muerte (εἰς κρίμα θανάτου), y lo crucificaron» (Lc 24, 19s).

El κρίμα de Lc 23, 40 posee también un indiscutible sentido judicial. Pero existe una doble posibilidad de significado: en él podemos leer una referencia al resultado de la acción penal llevada a cabo anteriormente o a la acción judicial, pero no al juicio del tribunal humano, sino, como en otros usos de κρίμα, al juicio de Dios. En el primer caso, el buen ladrón, intentando que su compañero reconozca su culpa, le recuerda que su actual situación es la del que se ve aplicar la sentencia judicial que han merecido sus obras. En el segundo, quiere traer a la memoria del mal ladrón el momento decisivo que está viviendo: se halla a las puertas del juicio divino y no es momento de maldecir, sino de arre-

Alonso Schökel, Madrid 1966, prefiere su sinónimo «pena». Por lo que se refiere a algunas versiones extranjeras, la italiana M. SALES, *La Sacra Biblia*, Torino 1946 y la portuguesa de M. SOARES, *Novo Testamento*, Porto 1950 han elegido la voz «suplicio»; mientras que ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, *La Sainte Bible*, Paris 1956, tiene la voz «peine». Las versiones y comentarios ingleses, en su inmensa mayoría, han traducido por «sentence of condemnation» o «condemnation»; y los alemanes, «Gericht» o «Strafgericht».

58. Los textos en que se halla son: Mt 7, 2; (23, 14); Mc 12, 40; Lc 20, 47; 23, 40; 24, 20; Jn 9, 39; Hch 24, 25; Rom 2, 2.3; 3, 8; 5, 6; 11, 33; 13, 2; 1Cor 6, 7; 11, 29.34; Gál 5, 10; 1Tim 3, 6; 5, 12; Heb 6, 2; Sant 3, 1; 1Pe 4, 17; 2Pe 2, 3; Jds 4; Ap 17, 1; 18, 20; 20, 4.

pentirse, de confesar su culpabilidad. Tal vez en el reproche del buen ladrón pudiera leerse también una llamada a aceptar la condena como una expiación de sus pecados[59]. Ciertamente esta segunda posibilidad, que aquí κρίμα no se refiere al juicio de los hombres, sino de Dios, armoniza mejor con el contexto del relato, con la reprensión de «no temer a Dios». De cualquier forma, aquí no se alude a la crucifixión como suplicio; por tanto, este término español debe rechazarse.

c) *El extraño ὅτι*

Otro elemento extraño dentro de nuestro relato es el ὅτι introductor de la frase que parece expresar la razón por la cual el ladrón no arrepentido debe temer a Dios. De esta partícula, hace ya algunos años, C. G. Montefiore afirmaba: «el 'porque' es un tanto torpe»[60]. La misma torpeza es reconocida, aunque indirectamente, por los traductores que evitan el normal valor causal de esta conjunción[61]. Incluso algunos autores han leído en ella un valor temporal, que, por supuesto, hace mucho mejor sentido: «¿No temes a Dios cuando estás en la condena?»[62]. Pero ¿admite este valor temporal la partícula ὅτι?

59. La tradición judía consigna diversas maneras de expiar los pecados. En el caso de un ajusticiado, por ejemplo, es el reconocimiento de la propia culpa. En *Sanhedrín* 6, 2 leemos: «Cuando esté (el reo) a 10 codos de distancia del lugar de la lapidación se le dice: 'Haz confesión'... pues el que confiesa tiene parte en el mundo venidero... Y si no sabe cómo hacer confesión, se le dice: 'Repite: Mi muerte sea expiación de todos mis pecados'». Sobre la relación «temor de Dios» y juicio divino cf. H. BALZ-G. WANKE, φοβέω, κτλ.: TDNT 9 (1974) 189-219, especialmente p. 201-204.212. Véase también en J. D. M. DERRETT, *The Two Malefactors*, 207, n. 26 un catálogo de citas de la literatura rabínica en las que se expresa este valor expiatorio de los sufrimientos y la muerte.

60. C. G. MONTEFIORE, *Synoptic Gospels*, 627.

61. Sobre el valor causal de ὅτι en el griego clásico, véase H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1265; H. W. SMYTH, *Greek Grammar*, 503-505. Idéntico valor es sostenido por los estudiosos del griego bíblico. Véase, por ejemplo, F. ZORRELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis [3]1961, 946-949; W. BAUER, *Greek-English Lexicon*, 588s. La traducción de la conjunción dándole valor causal es evitada en no pocas traducciones y comentarios, que prefieren traducirla por un relativo. Puede verse, a modo de ejemplo, la traducción francesa llevada a cabo bajo la dirección de la École Biblique de Jerusalén, y la versión española de la misma.

62. Así E. OSTY, *Évangile Luc*, 161: «Tu n'as même pas crainte de Dieu, *alors que* tu subis la même peine!» Véase también M. ZERWICK-M. GROSVENOR, *A Gramatical Analysis*, 278: «o *cuando* (desde que); o *quien* (un *di* = ὅτι

M. Zerwick, en su síntesis sobre las peculiaridades del griego bíblico, destaca la repercusión de la polivalente partícula aramea די/ד en los escritos del Nuevo Testamento y dice:

> «La ambigüedad de la partícula aramea *di* no puede no suscitar lecturas distintas de la tradición aramea oral o escrita, pues esta partícula puede tener al menos siete valores: pronombre relativo, caso genitivo, conjunción ὅτι o ἵνα o ὅτε ó ὥστε»[63].

Estas palabras han sido confirmadas por diferentes trabajos dedicados a estudiar pasajes concretos del Nuevo Testamento; en ellos se pone de manifiesto cómo los responsables del paso de la tradición aramea al griego no siempre eligieron el valor acertado de esta partícula aramea[64]. Es más, en escritos del Nuevo Testamento tras los que hay fundadas razones para suponer un sustrato arameo, el estudioso, ante una difícil o extraña conjunción, debe considerar la posibilidad de hallarse ante un error de traducción y, por tanto, intentar buscar el valor semántico correcto. Hacer esto es correr un riesgo, lo reconocemos: toda reconstrucción de este tipo es una hipótesis. Pero ante determinadas dificultades lingüísticas y exegéticas creemos que más bien debe ser la norma el recurso a esta vía de solución. Los mismos escritores sagrados son a veces testigos de esta elección o traducción defectuosa. Como botón de muestra baste un ejemplo: en Mt 13, 16 leemos: «Dichosos, pues, vuestros ojos porque ven (ὅτι βλέπουσιν)»; el pasaje paralelo de Lc 10, 23 dice: «Dichosos los ojos que ven (οἱ βλέποντες)». Probablemente la versión del tercer evangelista contenga el sentido original del logion. El valor causal elegido por san Mateo, posible en el texto arameo, puede obede-

arameo o pronombre relativo podía plantear demasiada ambigüedad)». Creemos que no está descaminada esta última posibilidad. En todo caso, y es lo que queremos señalar en este momento, supone un original arameo.

63. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 145 § 423. Para un estudio más amplio de la polivalencia de esta partícula aramea véase: C. A. FRANCO MARTÍNEZ, *Jesucristo, su persona y su obra, en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Heb 2, 9-10; 5, 1-10; 4, 14 y 9, 27-28* (SSNT I), Madrid 1992, 87-95; J. CARRÓN, *Jesús, el Mesías manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3, 19-26* (SSNT II), Madrid 1993, 109-117.

64. Entre otros, C. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, 70-78; M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 115-121; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford [3]1967, 70-83.

cer a «una interpretación deliberada del arameo dirigida a enfatizar que era *porque* los ojos de los discípulos estaban abiertos, en contraste a la ceguera de las muchedumbres, que ellos merecieron la bendición del Señor»[65]. Pero puede tratarse también de una mala elección a la hora de traducir un *di* arameo.

Hemos dicho que el ὅτι de Lc 23, 40 haría mucho mejor sentido si lo pudiéramos traducir por un «cuando». Si bien es cierto que desde el griego esta traducción es, al menos, muy forzada y problemática, si no radicalmente imposible, no sucede lo mismo si la hacemos desde la perspectiva del sustrato arameo; es decir, si consideramos nuestra conjunción griega como traducción de otra aramea que poseyera a la vez el valor causal de ὅτι y el temporal de ὅτε, «cuando». Como señalaba M. Zerwick, esto es lo que ocurre con la partícula aramea ד/די.

El valor causal de ד aparece con mucha frecuencia en los textos arameos. He aquí dos ejemplos, uno del libro de Daniel, el otro del *Běrē'sît Rabbâ*; el primero forma parte de una oración del protagonista del libro, y el segundo es una breve narración donde se exhorta a no inmiscuirse imprudentemente en las vidas ajenas.

> «A ti, Dios de mis padres, te doy gracias y te alabo *porque* me has concedido sabiduría y fuerza (TM: די חכמתא וגבורתא יהבת לי; LXX y Teod.: ὅτι σοφίαν καὶ φρόνησιν (Teod.: δύναμιν) ἔδωκάς μοι)» (Dn 2, 23).

> «R. Huna comenzó así: 'Aquel que va y se inmiscuye en un asunto que no le corresponde, es como uno que coge un perro por las orejas' (Prov 26, 17). Nahman ben Samuel dijo: 'Tal hombre puede ser comparado al caso de un ladrón que estaba durmiendo en un camino, cuando pasó uno y le despertó diciendo: 'Levántate *porque* aquí hay peligro (קום לך דבישה שכיה הכא)'. Entonces él se levantó y comenzó a golpearle, a lo que (la víctima) gritó: '(Dios) increpa a este hombre perverso'. 'Yo estaba dormido —replicó el ladrón— y tú me despertaste''» (Gn R 75, 3)[66].

65. M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 71. Cf. también sobre este mismo pasaje C. F. BURNEY, *The Poetry of our Lord*, Oxford 1925, 145 n. 2.

66. Esta partícula aparece con idéntico valor en Dn 4, 15-31.34; 6, 24.28. Para más ejemplos de la literatura aramea extrabíblica véase E. VOGT, *Lexicon Linguae Aramaicae*, 38-42; H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba*, 133-137; para el arameo bíblico véase H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Hildesheim-New York 1969, 361-365.

Los gramáticos muestran una mayor reserva por lo que se refiere al valor temporal de ד. Sin embargo, H. Odeberg, al describir las oraciones temporales, cita una introducida por esta partícula. La frase en cuestión está tomada de un breve relato recogido en el *Běrē'sît Rabbâ* (60, 8) y en el Talmud palestinense (*Děmaʾî* 21d). Se narra en él cómo R. Jeremías envió una cesta de higos sin diezmar a R. Zeerá, suponiendo que éste haría el diezmo. Pero R. Zeerá comió todos los higos creyendo que la cesta había sido diezmada antes del envío. He aquí la oración a la que H. Odeberg alude y su traducción inglesa:

> «Rabbi Ze'era will not eat them when they are not tithed (איפשר רי זעירא אכיל לחון דלא מתקנן)»[67].

Un nuevo ejemplo de este valor temporal de ד nos lo ofrece el siguiente texto que habla de la Musafa, oración adicional que se solía recitar en ciertas fiestas:

> «Dijo Samuel: 'Yo nunca recité la Musafa sino una vez, *cuando* murió el hijo del Príncipe de la cautividad (לא צלית דמוספא אלא חד זמן דמית בריה דריש גלותא), y la asamblea no rezaba, pero yo sí'» (j*Běrākôt* 8c).

Aquí el ד es o una auténtica conjunción temporal o un relativo con valor temporal, en vías de convertirse en conjunción: «una vez que»; pero la mejor traducción nos parece «cuando»[68]. El siguiente ejemplo también está tomado del tratado *Běrākôt*, donde se recoge una información acerca de R. Johanan ben Zakkai y las filacterias:

67. H. ODEBERG, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba*, 137 § 530.

68. Se observa en este texto el paso del relativo a la conjunción, a que alude H. BAUER-P. LEANDER, *Grammatik*, 363. M. BLACK, *An Aramaic Approach*, 78, afirma: «Estrictamente hablando *de* no es una conjunción temporal, pero, como un relativo o partícula de referencia después de antecedentes como 'tiempo', 'día', 'hora', o adverbios de tiempo, llega a ser el equivalente de 'cuando'. La conjunción *de* sola sin otro antecedente y significando 'cuando' es un uso mucho más raro». Ciertamente, como este mismo estudioso reconoce prudentemente, esta escasez de ejemplos de uso temporal de ד no debe llevarnos a la negación del mismo. M. Black recoge un ejemplo de este valor y hace referencia a las sugerencias de C. F. Burney a este respecto (cf. p. 78s.).

«R. Johanan ben Zakkai no se quitaba las filacterias ni en verano ni en invierno; y así solía hacer R. Eliezer, su discípulo, después de él. R. Johanan, en el invierno, cuando su cabeza estaba envuelta (con el turbante) (בסיתוא דהוה הזיק רישיה), llevaba las dos; pero en verano, cuando su cabeza no estaba envuelta (בקייטא דלא הוה הזיק רישיה), llevaba sólo la de su brazo» (4c)[69].

El texto es más interesante de lo que puede parecer a primera vista. En él, los dos casos del ד arameo, que hemos traducido por «cuando», quizá pudieran dar un sentido aceptable si se les aplica el valor causal: «... en el invierno, porque su cabeza estaba envuelta (con el turbante), llevaba las dos (filacterias), pero en verano, porque su cabeza no estaba envuelta, llevaba sólo la de su brazo». El texto, por tanto, ilustra la posibilidad de que un ד arameo fuese interpretado en griego por ὅτι o por ὅτε.

Aplicando ahora todo lo expuesto al texto que estamos estudiando, diremos: dando un valor temporal al ὅτι de Lc 23, 40 desaparece toda anomalía en la frase. La reprensión del buen ladrón a su compañero no sólo trata de señalar la justicia de su condena, sino recordarle la cercanía de la muerte y, por tanto, el juicio divino: «¿No temes a Dios cuando estás en la condena», es decir, cuando vas a morir? En otras palabras, no es tiempo de maldecir y rebelarse contra la condena, sino de aceptar la culpabilidad y arrepentirse.

* * *

Varias han sido las dificultades del relato del buen ladrón que hemos tratado de resolver, algunas de ellas apelando al sustrato semítico de la tradición evangélica[70]. A la luz de las posibilidades y probabilidades expuestas en nuestro estudio precedente creemos poder ofrecer una traducción en la que, a nuestro parecer, han desaparecido todas las anomalías y extrañezas. Traducción, por otra parte, que no se aleja de la literalidad del texto griego que ha llegado a nuestras manos, y especialmente, que no precisa añadir elementos ajenos a él:

«Uno de los malhechores colgados le insultaba diciendo: '¿No eres tú el Mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros'. Pero el otro, reprendiéndole, decía: '¿Ni temes a Dios tú, cuando estás en la condena? Y nosotros, ciertamente, con justicia, pues recibimos el pago de lo que hemos hecho; pero éste no ha hecho nada malo'. Y decía: 'Jesús, acuérdate de mí cuando vayas a tu reino'. Y le dijo: 'En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el Paraíso'»[71].

69. De igual manera traduce J. T. MARSHALL, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud. Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary*, Leyden 1929, 117: «R. Johanan, when in winter his head was tied up (with a turban), used to wear both; but in summer when his head...».

70. A pesar de estas dificultades, son muy pocos los estudios dedicados a esta perícopa. Verdaderamente es llamativa esta escasez de estudios especiales sobre el episodio del buen ladrón. Los más recientes que hemos encontrado son: P. GRELOT, *«Aujourd'hui tu seras»*, que gira fundamentalmente en torno al término *Paraíso*; R. H. SMITH, *Paradise Today*, que se centra en el problema planteado por la narración de los otros dos sinópticos e intenta explicar la causa de la salvación del buen ladrón; un artículo, como el anterior, más teológico que exegético; F. DE LA CALLE, *«Hoy estarás conmigo»*, que versa principalmente sobre el v. 43; J. D. M. DERRETT, *The Two Malefactors*, cuya finalidad es mostrar el relato de Lc 23, 39-43 como un midrash, principalmente, de Gn 40-41. A estos hay que añadir nuestro trabajo que estudia el sustrato arameo del relato: J. M. GARCÍA PÉREZ, *El relato del buen ladrón (Lc 23, 39-43)*: EstB 44 (1986) 263-304.

71. Ya que a lo largo de nuestro trabajo no hemos hecho referencia explícita al término «Paraíso», porque no entraba en el esquema que nos habíamos trazado, permítasenos decir unas breves palabras sobre él. Como manifiestan los paralelos aportados por H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1924, 264-269, «paraíso» es un modo de designar el mundo venidero, es decir, el lugar de la eterna bienaventuranza. Véase también I. KNABENBAUER, *Evangelium Lucam*, 619s; J. WEISS, *Die Predigt*, 113-118; T. ZAHN, *Evangelium Lucas*, 703s; G. DALMAN, *Jesus-Jeshua. Studies in the Gospels*, trans. by P. P. Levertoff, London-New York 1929, 199s; J. JEREMIAS, παράδεισος, 769-773; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries*, 390s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 873; E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 542.546 n. 111. Nos parece equivocado introducir una distinción entre paraíso y cielo o eterna bienaventuranza, como hace P. GRELOT, *«Aujord'hui tu seras»*, 203: «No se debe olvidar que este Paraíso no es el cielo, en el sentido que damos hoy a este término. Es el lugar en el que las almas de los justos esperan la resurrección, el juicio y el mundo futuro». En la misma línea de este autor francés están H. A. W. MEYER, *Gospel Luke*, 341; E. COTHENET, *Paradis*: DBS 6 (1960) 1214; F. DE LA CALLE, *«Hoy estarás conmigo»*, 284-286. Por otra parte, la identificación paraíso=vida eterna, bienaventuranza celeste, aparece ya en los primeros siglos de la Tradición cristiana, en contra de lo que trata de mostrar, sin lograrlo, P. GRELOT, *«Aujord'hui tu seras»*, 211-213. Por último, es interesante señalar el sabor judaizante de esta imagen; o lo que es lo mismo, su indudable arcaísmo.

4. *El relato del buen ladrón: ¿creación literaria de san Lucas?*

Al comienzo de este capítulo, aludíamos a la teoría que considera el relato del buen ladrón como una creación literaria del propio san Lucas y, por tanto, exceptuando la noticia que aparece en Mt 27, 38 = Mc 15, 27, carente de todo valor histórico. Este parecer es tenido por la mayoría de los exegetas como opinión cierta y probada[72]. Sin embargo, el estudio que hemos realizado sobre Lc 23, 39-43 pone en cuestión, si no contradice, semejante apreciación de la perícopa, como intentaremos mostrar. Pero, en primer lugar, expondremos brevemente los argumentos sobre los que basan su juicio estos estudiosos; después de una crítica de los mismos, recopilaremos los datos contenidos en el relato que no parecen conciliables con esta valoración.

Básicamente, estos estudiosos, cuando no los mueve una actitud tendenciosa, llegan a dicho resultado a través de dos vías o métodos diferentes. El primer procedimiento, simplificando lo más posible, podríamos resumirlo así: puesto que san Mateo y san Marcos no refieren noticia ninguna del diálogo del buen ladrón y, además, en él se trasluce una clara intención teológico-paranética, el relato lucano es una creación literaria del propio evangelista, un simple desarrollo haggádico de la breve noticia contenida en los otros dos evangelios sinópticos. En otros términos: la causa de que ciertos estudiosos consideren este relato debido a la pluma de san Lucas, «uno de los escritores más imaginativos de todos los tiempos»[73], y por tanto, nieguen su historicidad, es la intención teológica que creen leer en esta narración evangélica; pues del hecho de que los otros evangelistas no contengan ninguna referencia a este acontecimiento no se puede deducir su carácter legendario. Como afirma acertadamente M. D. Hooker, «el principio de múltiple atestación puede ser usado positivamente, no negativamente»[74]. En todo caso, volveremos

72. Véase las notas 11 y 14.
73. J. D. M. DERRETT, *The Two Malefactors*, 200.
74. M. D. HOOKER, *Christology and Methodology:* NTS 17 (1970-71) 486. Recomendamos la lectura completa de este artículo, donde la autora hace prudentes anotaciones a ciertos modos de utilizar los juicios del método histórico-crítico. Cf. también K. LEHMANN, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, en J. SCHREINER (ed.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Wurtzbourg 1971, 40-80.

sobre este aspecto en nuestra conclusión. En cuanto a la intención teológica que pudo tener el evangelista al componer el relato, ante la variedad de interpretaciones ofrecidas, no resulta nada fácil determinar cuál sea. Aunque no creemos dar un catálogo exhaustivo —tampoco lo pretendemos—, he aquí las distintas lecturas de los estudiosos que juzgan el relato como una creación literaria con una finalidad teológica. Entre ellos hay quienes afirman que el deseo del escritor sagrado fue manifestar el poder salvífico de la muerte de Jesús y hacer una declaración implícita de su inocencia. Para otros, el propósito del relato consiste en llamar al arrepentimiento de los pecados, a imagen del buen ladrón. Algunos entienden el pasaje como una dramatización, o mejor, tipificación en los dos malhechores de la diferente actitud que tuvieron respecto a Jesús y su mensaje el judaísmo incrédulo y el paganismo creyente. Para diversos estudiosos, la proclamación de la mesianidad de Cristo es la finalidad de la perícopa. Por último, algunos creen descubrir el origen del relato en la preocupación de la comunidad cristiana por el problema escatológico, agudizado por el retraso de la Parusía[75]. Ante semejante multiplicidad de lecturas no podemos evitar la impresión de hallarnos ante un método con una gran carga de subjetividad, o lo que es lo mismo, ante una creación teológica más de estos estudiosos que de san Lucas.

Por otra parte, la intención teológica que pueda introducir el autor sagrado al «componer» una pieza literaria de su evangelio no nos obliga a considerar el relato como una leyenda. Toda la tradición sobre Jesús que tenemos en nuestros evangelios está

75. Entre los autores que pueden consultarse, están: 1) J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1508s; 2) B. S. EASTON, *Gospel Luke*, 351; H. K. LUCE, *Gospel Luke*, 351; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, 199; J. M. CREED, *Gospel Luke*, 285; 3) A. LOISY, *Évangile Luc*, 560; C. G. MONTEFIORE, *Synoptic Gospels*, 627; P. BENOIT, *Passion et Résurrection*, 205; 4) R. BULTMANN, *Synoptischen Tradition*, 307; 5) F. DE LA CALLE, *«Hoy estarás conmigo»*, p. 286s. Nos parece enormemente improbable que san Lucas pretenda resolver con este relato el hipotético problema del retraso de la Parusía. Además, según nuestro estudio, aquí no se habla de la venida gloriosa de Jesús. Parecida consideración nos merece la cuarta opinión, ya que en el relato no hay confesión de la mesianidad de Jesús, a no ser en la mofa del mal ladrón. Al modo de ver recogido en 3) objetaba hace tiempo M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 590: «(San Lucas) no es en absoluto un creador de símbolos y más que nunca en esta circunstancia de una realidad tan acuciante». Por último, quizá en el relato aparece la fuerza salvadora de la muerte de Cristo y el perdón de los pecados, aunque no de modo expreso; sin embargo, nos parece exagerado ver en ello un índice de su carácter redaccional.

ofrecida con una intención teológico-parenética, y no se la considera por este motivo como una pura invención, una creación de la nada. Por el contrario, este lenguaje de la fe asegura la historicidad global de lo narrado, como afirma M. Dibelius:

> «Es necesario reconocer que la elaboración e interpretación de los materiales han oscurecido en el detalle el cuadro de los acontecimientos históricos. Pero si consideramos el conjunto de la historia de la Pasión, es precisamente este carácter de los relatos el que garantiza la historicidad de los acontecimientos, establece en efecto la antigüedad de los relatos. Las primeras comunidades no podían hablar sino el lenguaje de la fe, no el de la crónica. Los antiguos relatos tomados en su conjunto merecen confianza porque no son cuadros históricos en el sentido moderno de la palabra. Supongamos que descubriéramos hoy un papiro que satisfaciera todas las curiosidades del historiador, que contuviera un sumario-verbal del juicio de Jesús y un informe exacto de su ejecución: un texto semejante sería, desde el principio, sospechoso de no provenir de las comunidades más antiguas, porque éstas no se interesaban ni en anales ni en sumarios-verbales escritos para las generaciones futuras»[76].

A nuestro entender, el problema de la composición literaria no se ilumina apelando a la intención teológica solamente; sería un método parcial y de enorme subjetividad.

A la segunda vía podríamos denominarla lingüística. Como fácilmente se puede deducir, se basa ésta en un estudio lingüístico del relato y llega a una conclusión idéntica a la del método anterior: Lc 23, 39-43 es una composición lucana. Ciertamente, esta afirmación no intenta sólo poner de manifiesto la huella de la pluma de san Lucas, sino sugiere que aquí tenemos una creación literaria del tercer evangelista, «un desarrollo homilético de Mc 15, 27»[77]. Dos

76. M. DIBELIUS, *La signification religieuse des récits évangeliques de la Passion*: RHPhR 13 (1933) 43.

77. Estas palabras son de V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice*, 199. Cf. también el estudio que desde esta perspectiva ha realizado M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse*, 413s. De igual modo, V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke*, 95, afirma: «hay muchos signos de la mano de Lucas... De nuevo, como en los v. 33-38, es claro que Lucas ha contribuido mucho en la composición de la narración». Pero en contra de los que pretenden atribuir el relato a san Lucas, añade: «Puede ser, sin embargo, que esta opinión necesite ser reconsiderada, pues las listas de Rehkopf señalan rasgos que apuntan a un uso de lenguaje prelucano... Si es así, la conjetura es que Lucas está editando una fuente prelucana» (ib.).

puntualizaciones hemos de hacer a este método, sin duda menos subjetivo que el anterior. En principio, si este relato no contuviera «huellas de la mano lucana» sería sorprendente sobremanera; pues resultaría ilógico y extraño no encontrar a lo largo de la obra de un autor, aun siendo de un carácter tan especial como nuestros evangelios, la impronta del mismo. Pero, además, el procedimiento utilizado para diferenciar el vocabulario, las expresiones y las construcciones características de san Lucas adolece de un cierto subjetivismo. Este discernimiento se realiza preferentemente, si no de modo exclusivo, por medio del método estadístico; es decir, se trata de constatar las veces que en la obra de san Lucas aparece tal o cual término, esta o aquella expresión. Ahora bien, ¿qué validez tiene el recuento mecánico de las veces que es utilizado un término o expresión cualquiera en uno u otro evangelio? No se puede olvidar el tipo de literatura que son los evangelios: obras nacidas de la predicación de la Iglesia. Con otras palabras: esta producción literaria no es el resultado de la imaginación creadora de los evangelistas, sino que éstos, cuando escribieron los evangelios, utilizaron fuentes, como afirma el mismo san Lucas en su prólogo (Lc 1, 1-4), y fuentes de una índole muy especial. En estas circunstancias, ¿es posible conocer con certeza qué es debido al evangelista y qué pertenece a las fuentes? O lo que viene a ser lo mismo: ¿en qué datos nos apoyamos para discernir lo que es debido a la mano del redactor final y lo que proviene de la tradición? Por añadidura, si consideramos que este problema está en íntima vinculación con el debatido problema sinóptico —cuestión aún no solventada definitivamente—, debemos exigirnos precaución extrema y máximo rigor científico. En todo caso, el hipotético «estilo lucano» del relato no contradice la posible utilización de fuentes, o mejor, no prejuzga su origen literario.

Pero debemos dar un paso más. Apoyados en nuestro estudio podemos realizar una afirmación que se aparta de la teoría de los estudiosos citados. Sostenían éstos, recordémoslo, que san Lucas, partiendo de la noticia que tenemos recogida en Mc 15, 27 par, había creado el relato del buen ladrón; un relato al servicio de unos intereses teológicos. Y que es una pura creación literaria lo prueba su estilo lucano. Pero si esta perícopa ha salido íntegramente de la pluma de un estilista tan consumado como manifiesta serlo san Lucas en el prólogo de su evangelio, se esperaría encontrar aquí, en Lc 23, 39-43, una pieza tersa, de estilo pulido, fácil. Nada más lejos de la realidad. Como ha puesto de relieve

nuestro trabajo, el pasaje está lleno de dificultades; incluso contiene aramaísmos, fundamentalmente en la represión del buen ladrón a su compañero (v. 40) y en la súplica que dirige a Jesús (v. 42). Y en cada uno de los casos, la hipótesis de un original arameo estaba justificada por una estridencia o anomalía del texto griego. Ante este extraño griego, se impone la pregunta: ¿cómo el estilista Lucas ofreció una redacción tan defectuosa? Ciertamente, estos datos hablan por sí solos: san Lucas no creó de la nada la narración; este relato no es un simple «desarrollo homilético de Mc 15, 27». El trasfondo arameo está diciendo que aquí tenemos recogida una tradición arcaica y palestinense. O lo que es lo mismo, la teoría de que la actual perícopa es una ampliación de la breve noticia que leemos en san Marcos, debido al helenista Lucas, es insostenible. Acertadamente, en su comentario a este pasaje evangélico, concluye I. H. Marshall:

> «El relato está escrito evidentemente en el estilo propio de Lucas. Sin embargo, revela suficientes rasgos palestinenses para sugerir que Lucas no lo creó de la nada»[78].

Aspecto distinto es la historicidad del hecho narrado. En relación a esto debemos decir al menos: la petición del buen ladrón a Jesús no contiene necesariamente una espera de la Parusía; más bien, resulta violento y rebuscado interpretar así el texto. Por otro lado, la reprensión del buen ladrón no entraña confesión alguna de la divinidad de Jesús: es una invitación del compañero al arrepentimiento para alcanzar el perdón de Dios, ante cuyo juicio va a presentarse prontamente. Es decir, la verosimilitud de

78. I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 871; véase del mismo autor, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids 1971, 216-219, donde expone ideas semejantes por lo que se refiere a la teología de san Lucas y la de sus fuentes. Cf. también, entre otros, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 534; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 590; J. M. CREED, *Gospel Luke*, 248s; A. BÜCHELE, *Der Tod Jesu*, 51; J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 306s. J. C. HAWKINS, *Three Limitation*, 90, aunque reconoce que la historia de la Pasión lucana ofrece fuertes argumentos a la hipótesis de una fuente propia para el tercer evangelista, afirma: «Las adiciones de Lucas están (a diferencia de las de Mateo) tan mezcladas con la Grundschrift, y han causado alteraciones y modificaciones de tal clase, que sugieren una larga y gradual unión en la mente más que una simple unión por la pluma». Después de nuestro trabajo, podemos decir, por lo que respecta al relato del buen ladrón, lo contrario: san Lucas utilizó aquí una fuente, y no simplemente oral, de origen palestinense.

lo narrado es total; se relata algo posible: un judío celoso, arrepentido reconoce su propia culpa y, al mismo tiempo, la inocencia de Jesús; y de igual modo, invita a su compañero a temer a Dios en la última hora[79]. Tal vez sea el ruego que dirige a Jesús lo menos verosímil en un judío no creyente en Cristo. Pero nada nos obliga, repetimos, a entender aquí una confesión de la mesianidad de Jesús. Este crucificado se dirige a Jesús, como a una persona excepcionalmente buena y, por tanto, bien relacionada con Dios, para pedirle su intercesión. La idea del reino de Jesús pudo adquirirla por lo que oyó en el proceso y la ejecución; aparte el pregón del pregonero, resumido en el título de la cruz: «El rey de los judíos». Pudo, pues, adivinar que en Jesús se escondía una realeza que no era aquélla de la que le acusaban. No obstante, cabe también la posibilidad de que el evangelista haya explicitado ciertos aspectos; o si se prefiere, haya leído desde la perspectiva de su fe el relato contenido en su fuente y, por tanto, lo haya retocado o recreado de alguna manera. Pero esto se puede afirmar de toda o casi toda la materia recogida en los Evangelios. Y lo mismo hicieron hagiógrafos del Antiguo Testamento que utilizaron como fuentes libros contenidos en él.

5. *Conclusión*

Hemos señalado varias veces a lo largo de nuestro trabajo cómo algunos autores han considerado la perícopa del buen ladrón como una ampliación haggádica de la breve noticia de Mc 15, 32b par, y, por tanto, claramente legendaria. Sin duda, dos datos han contribuido en estos estudiosos de una manera decisiva a semejante valoración: la ausencia de un relato parecido en los otros evangelios, y el que hayan leído en las palabras del buen ladrón una confesión de la venida gloriosa de Jesús. No volveremos sobre esta segunda razón: ya le hemos dedicado suficiente espacio; baste recordar que esta lectura no se impone en absoluto.

79. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 1508, sin afirmar abiertamente la historicidad del relato, hace esta juiciosa reflexión: «Al estar sólo en el evangelio de Lucas, el episodio está sometido a toda clase de sospechas; ¿pero quién puede decir con seguridad que no tuvo lugar?». Incluso J. D. M. DERRETT, *The Two Malefactors*, 214, admite como posible núcleo histórico sobre el cual se funda el relato lucano el que uno de los malhechores se arrepienta.

Sin embargo, sí queremos volver sobre la primera. A nuestro entender, es erróneo deducir el carácter legendario del acontecimiento apoyándose en el hecho de que aparezca consignado solamente en un evangelio. Como hemos dicho en el apartado anterior, el principio de atestación múltiple no puede ser usado negativamente. Así pues, la ausencia de la noticia de Lc 23, 39-43 en los otros dos evangelios no prejuzga la historicidad de la misma. No hemos de confundir la crítica histórica con la crítica literaria o la historia de la redacción. Por otra parte, tampoco es signo de secundariedad la mayor longitud de la noticia lucana frente a la brevedad del dato de los otros dos sinópticos. A este respecto, creemos interesante una referencia al relato de las tentaciones de Jesús en el desierto.

Los tres evangelios sinópticos contienen una narración de la estancia de Jesús en el desierto durante cuarenta días antes del comienzo de su ministerio público; estancia que estuvo ligada a una tentación diabólica. Pero, mientras san Marcos señala simplemente el suceso (Mc 1, 12-13), los otros dos evangelistas dan una amplia información sobre el mismo (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13). El hecho de que el segundo evangelio no contenga ninguna huella del diálogo entre Jesús y Satán ha inducido a no pocos estudiosos a considerarlo como legendario: el relato largo, por tanto, sería un desarrollo haggádico de la breve noticia marcana, con unas intenciones teológico-parenéticas[80]. Sin embargo, como han señalado diversos exegetas, existen fuertes razones para considerar como primitivo un relato largo que contuviera una conversación tripartita, más o menos como aparece en los evangelios de san Mateo y san Lucas. He aquí la conclusión a que llega J. Dupont después de su meticuloso estudio dedicado al origen de este relato:

> «Otros estiman más razonable hacer remontar el relato hasta Jesús mismo. Sin duda, no en los términos exactos en que nos ha llegado en Mateo y Lucas, pero sí al menos en una forma circunstanciada y desarrollada cuyo tenor se habría conservado en la tradición que Mateo y Lucas utilizaron»[81].

Por tanto, un relato largo no necesariamente es el resultado de una evolución literaria, sino que puede ser expresión de la tradición originaria y primitiva. A nuestro entender, éste es el caso no sólo de Mt 4, 1-11 par, sino también de Lc 23, 39-43. La presencia de aramaísmos y la interpretación que hemos dado al relato vendrían en apoyo del carácter arcaico y tradicional de esta noticia lucana.

80. Entre otros, véase A. MEYER, *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi* en *Festgabe Hugo Blümmer*, Zürich 1914, 434-468; R. BULTMANN, *Synoptischen Tradition*, 271-275; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* (LUA NF. Avd. 1. Bd. 49 Nr. 5), Lund 1953, 13-18; B. M. F. VAN IERSEL, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (NT.S 3), Leiden 1961, 165-171. En el relato han sido leídas diferentes intenciones teológico-parenéticas; para un estudio y crítica de las mismas, véase J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert* (SN 4), Bruges 1968, 97-108.

81. J. DUPONT, *Tentations de Jésus*, 127. Cf. también A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 106; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1957, 42-46; A. FEUILLET, *L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon saint Marc (1, 12-13):* EstB 19 (1960) 49-73; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos* (Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España 26), Burgos 1971, 170s. A. Feuillet llega a considerar la noticia marcana como un breve resumen del relato largo. En la misma línea, B. GERHARDSSON, *The Testing of God's Son (Matt. 4: 1-11 and par). An Analysis of an Early Christian Midrash* (CB.NT 2), Lund 1966, 10. J. DUPONT, *Tentations de Jésus*, 95, sin afirmarlo abiertamente, parece apoyar esta hipótesis cuando dice: «Esta noticia (es decir, Mc 1, 12a) no es el punto de partida de toda la tradición, no es sino una expresión, al lado del relato utilizado por Mateo y Lucas. Es posible que los rasgos particulares de ésta sean atribuibles, en parte al menos, a la redacción del evangelista». Cf. también E. BEST, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (MSSNTS 2), Cambridge 1965, 3-10.

CAPÍTULO SEXTO
PECULIARIDADES SEMÁNTICAS DE OIKOYMENH

El término οἰκουμένη no aparece con mucha frecuencia en los escritos del Nuevo Testamento. Pero, desde un punto de vista estadístico, resulta llamativo el número de veces que es usado en la obra lucana en comparación con los otros escritos: ocho de las quince veces son debidas a san Lucas. Este dato ha llevado a algunos estudiosos a calificarlo como «lucano», es decir, a considerarlo como un vocablo característico de este evangelista[1]. Por lo que respecta a su significado, en todos los casos se piensa que este autor sagrado lo utilizó para designar al imperio romano, la tierra civilizada en oposición a las regiones bárbaras, o al mundo conocido[2]. Pero esta traducción en dos lugares ha generado ciertamente graves problemas históricos, hasta el punto de considerar que el escritor sagrado incurrió en importantes errores. Nos referimos al censo en tiempos de Cirino, gobernador de Siria (Lc 2, 1) y al azote del hambre bajo el emperador Claudio (Hch 11, 28).

La existencia de estas noticias erróneas ha originado en bastantes exegetas un escepticismo respecto a la fiabilidad de las referencias o datos históricos que aparecen en la obra lucana. Sin embargo, como es bien sabido, este autor sagrado ha sido considerado como el autor de la primera historia de la Iglesia. En el prólogo a su obra confiesa ciertamente que él escribe exacta (ἀκριβῶς) y ordenadamente (καθεξῆς), después de haberse informado de todo (πᾶσιν) lo concerniente a «los acontecimientos cumplidos entre

1. Cf., por ejemplo, J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford ^{2}1909, 29; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (ICC 28), Edinburgh ^{5}1922, 111; P. S. MINEAR, *Luke's Use of the Birth Stories*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia 1980, 113; J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK), Göttingen 1980, 78; J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), Garden City 1981, 112.

2. El vocablo aparece en las obras de san Lucas en los siguientes lugares: Lc 2, 1; 4, 5; 21.26; Hch 11, 28; 17, 6.31; 19, 27; 24, 5.

nosotros» desde sus mismos orígenes (ἄνωθεν); características todas ellas que deben cualificar a un buen historiador. A pesar de ello, no todos los estudiosos están dispuestos admitir que su obra sea fiel al propósito manifestado en su prólogo. Discuten sobre la intención teológica de su composición y la posible adecuación de los acontecimientos a fines apologéticos, y por ello ponen entre paréntesis o relativizan en gran medida el valor histórico de sus relatos. Es más, ante la cuestión sobre la historicidad de esta obra, que comprende el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles, algunos sostienen que la duda es la única respuesta posible[3]. Esta sospecha de los investigadores produjo el siguiente comentario de W. C. van Unnik: «Estoy seguro de que si las mismas pruebas a las que frecuentemente se ha sometido a Lucas fueran aplicadas a los historiadores de nuestra época, por ejemplo en lo referente a la segunda guerra mundial, no resistirían el examen»[4]. Aunque nos reconocemos con agrado en la apreciación de este autor, nos parece que no siempre el origen de esta desconfianza ha nacido de un prejuicio ideológico o de la mala voluntad de los estudiosos, sino de un desconocimiento o una falta de atención a los mecanismos del griego del Nuevo Testamento, el cual no sólo posee las características del lenguaje popular o koiné, sino también la influencia de la lengua semítica que está en el origen de la tradición evangélica.

1. *Οἰκουμένη: ¿un significado universal?*

Como es fácil verificar en cualquier léxico griego, el campo semántico de este vocablo es el siguiente: «tierra, orbe, mundo

3. Véanse, entre otros estudiosos, H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen [5]1964, 12-86; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, trans. by R. McL. Wilson, Philadelphia 1971, 90-110; IDEM, *The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, 258-278; H. CONZELMANN, *Luke's Place in the Development of Early Christianity*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, 298-316; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 14-17. Este estudioso termina su apartado sobre el valor histórico de los escritos lucanos con estas palabras: «Si el lector moderno permanece escéptico es sencillamente porque, cuando se plantea la pregunta sobre la historicidad, la única respuesta posible se expresa francamente: 'no sabemos'» (p. 17).

4. W. C. VAN UNNIK, *Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship*, en L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, 29.

habitado, tierra civilizada»[5]. Aunque en un principio esta tierra habitada y civilizada designaba el mundo griego en contraposición a los bárbaros, cuando Roma alcanza el dominio de todos los países mediterráneos, ésta pasó a designar el imperio romano. Y así el término griego vino a ser sinónimo del *orbis romanus*[6]. Por eso, en numerosas inscripciones de estilo imperial y en las crónicas o anales romanos lo encontramos utilizado para referirse a las naciones dominadas o integradas en dicho imperio. El hecho de poseer abundantes ejemplos de esta costumbre ha llevado a muchos estudiosos a pensar que éste es el significado habitual en las narraciones históricas de aquella época. A nuestro juicio esta decisión peca de parcialidad, pues sólo tiene en cuenta aquellos textos donde el término es usado con este sentido. Pero no podemos olvidar que en otros escritos de la época, debidos también a autores de una gran cultura helénica y ciudadanos del imperio, encontramos este vocablo designando otras realidades muy distintas del orbe romano.

Pero, antes de ilustrar lo que acabamos de afirmar con algunos ejemplos, veamos cómo fue empleada esta voz por aquéllos que realizaron la traducción de los textos semíticos del Antiguo Testamento a la lengua griega. Una traducción que tiene un gran interés para el estudio que vamos a realizar, ya que nuestra atención está centrada en los escritos cristianos primitivos. Evidentemente, el uso que hacen los LXX de este término está muy condicionado por la lengua original de los libros del pueblo judío. En otras palabras, el valor del término se verá afectado por los mecanismos y las peculiaridades de las lenguas semíticas en que fueron originalmente redactados.

Los LXX utilizaron este vocablo para traducir varias palabras hebreas: ארץ es una de ellas. Este término hebreo, uno de los que más aparece en la Biblia, tiene un campo semántico muy

5. Véase H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon, with a Supplement 1968*, Oxford [9]1976, 1205; J. H. MOULTON-G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Grand Rapids 1963, 443.

6. Véase, por ejemplo, O. MICHEL, ἡ οἰκουμένη: TDNT 5 (1968) 157-159; W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and adap. by W. F. Arndt-F. W. Gingrich-W. Danker, Chicago-London [2]1979, 561.

vasto[7]. A nosotros nos interesan de modo especial las veces que se sirvieron de él los escritores sagrados para referirse a la tierra de Canaán o Palestina. En ocasiones les bastaba determinar este sustantivo con el artículo para designar esta tierra. Ciertamente en estos casos se puede traducir por «país», como hacen muchas de las versiones modernas. Pero quisiéramos subrayar que este modo legítimo de obrar puede descuidar el matiz sobre el que queremos nosotros llamar la atención. Para los judíos hablar de «la tierra» era referirse a Palestina, no a cualquier región o país. Los dos ejemplos que ofrecemos son una buena ilustración de lo que acabamos de recordar.

«Llegaron a Canaán, y Abram atravesó la tierra (הארץ) hasta el lugar sagrado de Siquem, hasta la encina de Moré» (Gn 12, 5s).

«Los siervos de Akís le dijeron: '¿No es éste David, rey de la tierra (מלך הארץ)? ¿No es éste a quien cantaban en coro diciendo: Saúl mató sus millares y David sus miríadas?'» (1Sm 21, 12).

Incluso hay veces que este sustantivo determinado va acompañado del adjetivo «todo», resultando la expresión «toda la tierra». Pero también con esta expresión se sigue designando la misma realidad: la tierra de Palestina. No se debe olvidar que este adjetivo en las lenguas semíticas es con frecuencia redundante[8].

7. Véase esta voz, por ejemplo, en W. GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. by S. Prideaux Tregelles, Grand Rapids 1949; F. BROWN-S. R. DRIVER-C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1959.

8. En efecto, frecuentemente el adjetivo «todo» es utilizado en hebreo sin el menor énfasis, de forma redundante. En estos casos pudiera ser que el adjetivo se utilice sólo por eufonía: la frase suena mejor con él. Lo mismo sucede en arameo. En los escritos de Qumrán, por ejemplo, se pueden encontrar testimonios abundantes de un uso innecesario de כל. Una ilustración excelente de lo que decimos se halla en la descripción de la belleza de Sara en el *Génesis Apócrifo*: «... y qué suave el pelo de su cabeza; qué delicados son sus ojos, y qué bella su nariz y todo el esplendor (וכל נץ) de su rostro... Qué delicado su pecho, y qué hermosa toda su blancura (כול לבנהא). Sus brazos, qué hermosos; y sus manos, qué perfectas. Y qué atractivo todo el aspecto de sus manos (כול מחזה ידיהא). Qué delicadas sus palmas, y qué largos y finos todos los dedos de sus manos (כול אצבעת ידיהא)» (20, 3-5). Otros ejemplos del mismo fenómeno se encuentran en M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el léxico de los evangelios y de la catequesis primitiva*, tesis doctoral policopiada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1977, 156-158.

Baste un ejemplo para ilustrar cómo éste aparece con asiduidad en los libros de la Biblia sin ningún valor.

«Y Yahvé reinará sobre toda la tierra (על כל־הארץ). En aquel día, Yahvé será único, y único será su Nombre. Se convertirá toda la tierra (כל־הארץ) en llanura, desde Gueba hasta Rimón, al sur de Jerusalén» (Zac 14, 9s).

También en la literatura qumránica y rabínica aparece este uso de ארץ. Por ejemplo, en la llamada *Regla de la Comunidad* se afirma que los miembros de la secta han entrado en ella «para practicar la verdad, la rectitud y la justicia en la tierra (בארץ)» (1QS 1, 5), es decir, en la tierra de Palestina, donde ellos habitaban como pueblo santo y elegido. Por lo que respecta a la literatura rabínica, abundantes son los ejemplos que podíamos ofrecer de esta forma de nombrar la tierra prometida. Pero sólo aduciremos un par de textos en los que aparece la contraposición «tierra-fuera de la tierra». Evidentemente pensar que aquí se designa a la tierra en general nos llevaría a una afirmación absurda.

«Todas las ofrendas de la congregación y del individuo pueden provenir de la tierra o fuera de la tierra (מהארץ ומחוץ לארץ), de la nueva o de la vieja cosecha, a excepción del *'omer* y de los dos panes, que han de provenir de la nueva cosecha y de la tierra (ומן הארץ)» (*Pārâ* 2, 1).

«El sanhedrín puede ejercer (sus funciones) en la tierra y fuera de la tierra (בארץ ובחוץ לארץ)» (*Makkôt* 1, 10)[9].

Con razón, después de estudiar la importancia que tiene la tierra prometida en estos escritos extrabíblicos, afirma W. D. Davies: «Para ellos (los rabinos) el país de Israel es llamado simplemente *Hââretz*, la tierra. Todas los países fuera de él son *hûts hââretz*, fuera de la tierra»[10].

9. Este modo de designar la tierra de Israel aparece, por ejemplo, en *'Orlâ 3, 9; Ma'ăśrôt 3, 10; Ta'ănît 4, 6; Nazîr* 3, 6; *'Abôdâ Zarâ* 1, 8; etc. En los escritos de Qumrán 1QS 8, 5-7.10; CD 2, 11; etc. Véase también H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München [4]1965, 156.

10. W. D. DAVIES, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley-Los Angeles-London 1974, 57. Una afirmación semejante se encuentra en A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, I, New York-Bombay [13]1906, 84. Ciertamente en el Nuevo Testamento apare-

La versión griega de los LXX para traducir este sustantivo semítico eligió en la mayoría de los casos la voz γῆ; pero no es la única. También optó con relativa frecuencia por οἰκουμένη. De

ce también usada la voz «tierra» determinada por el artículo para referirse a la tierra de Canaán o Palestina. Los ejemplos que traemos son tan claros que no nos detendremos demasiado en comentarlos. Por otra parte, si todas las citas que aportamos pertenecen al evangelio de san Lucas no es debido a que el fenómeno que estudiamos aparezca sólo en este evangelista, sino que por centrarse nuestro estudio en su evangelio hemos preferido elegir los ejemplos de sus escritos. En el relato de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-30) leemos: «Os digo de verdad: Muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses, y hubo gran hambre en toda la tierra (πᾶσαν τὴν γῆν); y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón» (v. 25s). Las palabras de Jesús se refieren a uno de los milagros realizados por Elías: la gran sequía que padeció la tierra de Israel durante los tiempos del rey Ajab (cf. 1Re 17, 1-16). Tanto en este libro del Antiguo Testamento como en el tercer evangelio el suceso está muy bien localizado: es la tierra de Israel. También la carta de Santiago alude a esta sequía, pero en su narración ha prescindido del adjetivo «toda»: «(Elías) oró insistentemente para que no lloviese, y no llovió sobre la tierra (καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς) durante tres años y seis meses» (Sant 5, 17).

Tenemos otro ejemplo curioso en la historia de la Pasión. A diferencia de los otros dos evangelios sinópticos, san Lucas no se conforma con dar una información vaga acerca de las acusaciones de los judíos en el juicio ante Pilato (cf. Mt 27, 12; Mc 15, 3). Él refiere cómo las autoridades judías presentan a Jesús como un perturbador, uno que desvía al pueblo con su enseñanza; acusación que aparece repetida por tres veces en el relato (Lc 23, 2.5.14). En una ocasión está formulada de la siguiente manera: «Revuelve al pueblo enseñando por toda Judea, empezando desde Galilea hasta aquí (καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε)» (Lc 23, 5). Notése cómo en la traducción española que hemos ofrecido, debida a la mano de J. LEAL, *Sinopsis Concordada de los Cuatro Evangelios* (BAC 124), Madrid 1954, 311, el extraño καὶ no ha sido traducido. Pero este modo de solucionar la extrañeza prescindiendo de ella no es exclusivo de este intérprete, también lo emplearon bastantes copistas antes que él, como por ejemplo podemos observar en el codex de Beza. No es ésta la única variante que ofrece este manuscrito en este versículo, como refleja la versión española que ofrecemos: «Pero ellos (los judíos) insistían diciendo: 'Subleva al pueblo enseñando por toda la tierra (καθ' ὅλης τῆς γῆς), comenzando desde Galilea hasta aquí'». También en este lugar esta voz se refiere a Palestina, y poco importa que vaya acompañada del adjetivo «toda». No queremos discutir el valor de esta variante, que probablemente sea secundaria, sino sólo resaltar cómo el responsable de ella estaba familiarizado con la particularidad que posee el vocablo para todo judío.

Un último caso lo encontramos en la narración de la muerte de Jesús. A la hora sexta, según refieren nuestros evangelios sinópticos, se produjo un fenómeno atmosférico impresionante en el momento final del suplicio de Jesús. El tercer evangelista lo narra con estas palabras: «Era ya cerca de la hora sexta y una oscuridad cayó sobre toda la tierra (ἐφ' ὅλην τὴν γῆν) hasta la hora de nona» (23, 44). Está claro lo que se quiere indicar con esta expresión: la tierra judía.

igual modo que en el original semítico, este sustantivo puede aparecer en algunos casos calificado con el adjetivo «todo». Y su presencia, como ya hemos dicho previamente, no introduce un cambio de significado, es decir, no nos obliga a pensar en el mundo civilizado o en la tierra en general[11]. En estos casos también se designa el territorio de Israel. Estos ejemplos muestran claramente lo que decimos:

> «He aquí que Yahvé estraga la tierra (ἡ οἰκουμένη), la despuebla, trastorna su superficie y dispersa a los habitantes de ella: al pueblo como al sacerdote; al siervo como al señor; a la criada como a la señora...» (Is 24, 1-2).

> «Que aunque sea tu pueblo, Israel, como la arena del mar, sólo un resto de él volverá. Está decidido el exterminio que acarrea la justicia. Porque es un exterminio decidido lo que Yahvé Sebaot realizará en medio de toda la tierra (ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ)» (Is 10, 22-23)[12].

Al tratarse el Antiguo Testamento de escritos judíos, generalmente los acontecimientos que relatan, si se trata de los libros históricos, o los sucesos que anuncian, si se trata de los profetas, tienen que ver con el pueblo de Israel. El horizonte de la narración no suele ser otro que la tierra de Canaán o Palestina. La perspectiva en la que se sitúa el autor sagrado es, en la mayoría de los casos, nacional y no universal. Por eso, no debe extrañarnos que la voz griega designe sólo a esta tierra.

Un desconocimiento de las peculiaridades del término hebreo y de las voces griegas que eligieron los traductores de la versión de los LXX puede llevar a entender erróneamente este vocablo, más aún cuando aparece acompañado del adjetivo «todo». Un caso de cómo este peligro acecha a cualquier lector que no

11. El uso redundante de este adjetivo se manifiesta con claridad cuando observamos que los LXX lo introdujeron a veces sin que el hebreo tuviera nada equivalente. Así, la versión griega de Gn 9, 11b; Ex 8, 18; 1Sm 10, 17... dice: «toda la tierra», «todo el pueblo», mientras que en el original hebreo leemos: «la tierra», «el pueblo».

12. La profecía de Isaías no nombra la tierra de Israel en razón de sí misma, sino del pueblo que la habita. Es a este pueblo al que se dirige la profecía del exterminio que se va a realizar en su tierra. Quizá a causa de esta connotación a los seres vivos los LXX prefirieron este término griego. Cf. A. VANHOYE, *L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hébreux*: Bib 45 (1964) 248; W. BAUER, *Greek-English Lexicon of the NT*, 561.

se sitúe en el marco y el ambiente donde el texto original fue escrito tenemos en un pasaje de Saavedra Fajardo, perteneciente a su obra *Idea de un príncipe político-cristiano*, Empresa XVIII. Hablando de cómo la virtud del príncipe se gana la obediencia de sus súbditos, escribe:

> «Los vasallos reverencian más al príncipe en quien se aventajan las partes y calidades del ánimo. Cuando fueran estas mayores, mayor será el respeto y estimación, juzgando que Dios le es propicio y que con particular cuidado le asiste y dispone al gobierno. *Esto hizo glorioso por todo el mundo* el nombre de Josué».

En la frase que hemos destacado, Saavedra Fajardo quiere decir sin duda que Josué, por contar con la asistencia de Dios, vio su nombre celebrado en todo el orbe. La Vulgata dice: «Fuit ergo Dominus cum Josue, et nomen eius divulgatum est in omni terra» (Jos 6, 27). Ahora bien, esta frase, que se halla al final del lento relato de la conquista de Jericó, quiere decir simplemente que, debido a que Dios estaba con él, le ayudaba en su empresa, la fama de Josué fue conocida en *toda la tierra de Canaán*, la que el caudillo hebreo va a conquistar, como se narra en el libro[13].

Un fenómeno muy semejante, si no idéntico, al descrito en la traducción griega del Antiguo Testamento, encontramos en los textos de historiadores y pensadores judíos que vivieron fuera de Palestina y que, por tanto, fueron buenos conocedores de la cultura helénica. Hombres, no se olvide, contemporáneos de los cronistas romanos que se servían de la voz griega οἰκουμένη para designar al imperio romano. En sus escritos encontramos un uso de este término en perfecta sintonía con los escritores e historiadores romanos: con él se refieren al imperio romano[14]. Si bien es cierto que en todos ellos este valor se impone no tanto por la presencia del término sino por el horizonte universal del relato. Pero aunque manifiestan conocer ese uso, también encontramos con

13. TM: ויהי יהוה את־יהושע ויהי שמעו בכל־הארץ.
LXX: καὶ ἦν τὸ ὄνομα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν.

14. FLAVIO JOSEFO, Ant XIV, 7, 2; XIX, 2, 4; Bell IV, 11, 5; VII, 3, 3; etc. Para otras referencias véase, O. MICHEL, οἰκουμένη, 158; H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1025; W. BAUER, *Greek-English Lexicon of NT*, 561.

frecuencia en sus escritos el término οἰκουμένη designando otros países o territorios.

En su obra *Antigüedades Judías*, Flavio Josefo narra las vicisitudes del pueblo elegido con una mayor amplitud de detalles que lo conocido por los libros del Antiguo Testamento. No obstante, por lo general, los acontecimientos que recoge en sus escritos tienen exacto paralelo en ellos. Al relatar la decisión de Artajerjes de tomar nueva esposa tras el repudio de la reina Vasti, recrea la escena del modo siguiente:

> «Pero cuando sus amigos le vieron en este infeliz estado, le aconsejaron echar fuera el recuerdo de su esposa y su amor por ella, que no le hacía bien, y enviar καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην en busca de hermosas vírgenes, y tomar como esposa la que más le gustase; pues, decían, su pasión por su primera mujer sería mitigada al reemplazarla con otra, y su afecto por ella se desviaría gradualmente hacia la mujer que viviera con él. Siguiendo este consejo, pues, mandó a algunos de sus hombres a elegir ἐν τῇ βασιλείᾳ aquellas vírgenes que fueran las más estimadas por la belleza y traerlas a él» (XI, 6, 2).

La narración, como es manifiesto, se sitúa en el reino de Persia. Por eso, sólo a él pueden referirse las dos expresiones que hemos escrito en griego en nuestra cita. Aquí, pues, el término οἰκουμένη no puede traducirse por «mundo o tierra habitada» en general, ya que son los poblados y ciudades del imperio persa en los que piensa el narrador. Y obsérvese cómo, acompañando a este término griego, aparece el adjetivo «todo» sin el menor énfasis, pues la segunda vez dice sólo «en el reino».

En esta misma obra tenemos otros testimonios de cómo esta voz griega no siempre se puede ni se debe traducir por «imperio romano». Su significado depende del horizonte del relato, del punto de vista en que se sitúa el escritor, como vemos en el siguiente ejemplo que ofrecemos. Flavio Josefo está narrando la historia de Elías, que está recogida en 1Re 17-21. El horizonte del relato, por tanto, no es otro que el reino de Israel. Pues bien, al referir los efectos de la gran sequía en estas tierras judías, escribe:

> «El rey (Ajab) llamó a Abdías, que estaba a cargo de su estado, y le dijo que fuera a las fuentes de agua y a los arroyos de invierno para cortar la hierba que encontrase y dársela como

forraje a las bestias. También le dijo que enviara hombres a través de toda la tierra (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην) para buscar al profeta Elías; pero ellos no lo encontraron» (VIII, 13, 4).

Ciertamente aquí la expresión «toda la tierra» sólo designa el territorio norte de Palestina, el reino de Israel. Es en esta οἰκουμένη donde suceden los acontecimientos narrados por dicho escritor.

El día de la inauguración del Templo de Jerusalén, dirige Salomón una oración a Yahvé por él y su pueblo en la que suplica la fidelidad del Señor a su alianza y protección en toda circunstancia para el pueblo judío y su tierrra (1Re 8, 23-53; 2Cr 6, 14-42). En las *Antigüedades Judías* Flavio Josefo nos ofrece una versión donde el rey pronuncia estas palabras:

> «... Y este socorro te pido no sólo para los judíos que puedan caer en el error, sino también si uno viene de las fronteras de la tierra (ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης) o de cualquier lugar (ὁποθενδηποτοῦν) y vuelve a ti» (VIII, 4, 3).

Si bien es cierto que el horizonte de la oración no es otro que el del pueblo judío y su país, la contraposición que contiene el texto entre la tierra, incluso sus puntos más lejanos, y cualquier lugar es un dato precioso para comprender qué designa esta expresión.

Pero Flavio Josefo no es el único autor helenístico que podemos mencionar. También Filón de Alejandría echa mano de este término en sus narraciones. En su obra *De vita Mosis* leemos:

> «Poco después descubrieron también una fuente de agua abundante, que suministró bebida a todo el pueblo —la fuente estaba en un pozo y junto a las fronteras del país—; como no bebieron sólo agua sino vino puro, sus sentimientos se desbordaron. Bajo el efecto del contento y la alegría, estos amados de Dios formaron coros alrededor del pozo y se pusieron a cantar un canto a su divino colono y al verdadero jefe de su emigración, porque prontamente del gran desierto entrarían en τῆς οἰκουμένης que iban a ocupar, y habían descubierto una bebida superabundante» (1, 255).

El relato no deja lugar a dudas sobre la realidad designada por el término griego de nuestra cita: se trata de Palestina, la tierra prometida en la que pronto entrarían los judíos huidos de Egipto. Probablemente uno de los motivos que habrá influido en la elección de esta voz griega es el hecho de que el autor está hablando de entrar en una tierra «desde el gran desierto», desde lo no habitado.

También en el historiador Diodoro de Sicilia hallamos un uso de este término griego para designar realidades que no son el imperio romano. Esto se deduce con facilidad del horizonte en que está situado el relato. En el libro tercero, que narra acontecimientos de Etiopía, los mitos de las amazonas de África y de los habitantes de la Atlántida y los orígenes de los primeros dioses, aparece una expresión donde no debemos leer una designación del imperio romano, ya que en la época en la que se sitúa este relato Roma y su imperio todavía no existían.

> «Se nos dijo que hubo una vez en el oeste de Libia, en las fronteras del mundo habitado (ἐπὶ τοῖς πέρασι τῆς οἰκουμένης), una raza que fue gobernada por mujeres» (III, 53, 1).

Es muy probable que en este último ejemplo se quiera sobre todo contraponer la tierra habitada por los hombres y, por tanto, civilizada, a las regiones selváticas o desérticas o también desconocidas que las circundan. Pero, en todo caso, οἰκουμένη no designa el *orbis romanus*, sino países concretos de África o limítrofes a ella.

Por último, traemos otro ejemplo de un escrito en el que se utiliza esta voz griega para aludir al país de Egipto, ya que, refiriéndose a un Ptolomeo, se le denomina τῆς οἰκουμένης πάσης βασιλεῦοντος[15]. En realidad, la perspectiva del relato nos impide pensar en otro país que no sea Egipto.

Como conclusión sólo queremos llamar la atención sobre la cautela que reclaman los ejemplos ofrecidos en el momento de decidir cuál sea el significado de esta palabra y evitar esquematismos estrechos que nos lleven al error. Antes de otorgarle algún significado es obligado saber cuál es la perspectiva en la que el escritor sitúa el relato. Es indiscutible que en las inscripciones ro-

15. Véase PUBLICAZIONI DELLA SOCIETA ITALIANA PER LA RICERCA DEI PAPIRI GRECI E LATINI IN EGITTO, *Papiri greci et latini, volume quarto*, Firenze 1917, 126.

manas o en los anales de su historia los redactores se han servido con gran frecuencia de él para referirse al imperio romano. Pero, repetimos una vez más, el valor de la palabra viene impuesto por el contexto o la perspectiva en la que está situado el escrito, no por la mera presencia de esta voz griega. Como hemos mostrado con claridad, en las narraciones donde el punto de vista es diferente, el significado ciertamente también lo es. Los autores se pueden servir de él para designar realidades tan distintas como Persia, Egipto, Etiopía, Palestina.

2. *La profecía de Agabo (Hch 11, 28)*

Como señalábamos al comienzo de este capítulo, el libro de los Hechos de los Apóstoles contiene una de las inexactitudes históricas que los estudiosos imputan a san Lucas. Después de narrar la fundación de la Iglesia en Antioquía, que tiene la función de ser el paso intermedio entre el horizonte judío y la difusión universal de la predicación de ésta, recoge una breve noticia sobre las relaciones entre Jerusalén y Antioquía. En ella, se nos informa de la profecía que un tal Agabo hizo sobre una gran hambre en estos términos:

> «Por aquellos días bajaron unos profetas de Jerusalén a Antioquía. Uno de ellos, llamado Agabo, movido por el Espíritu, se levantó y profetizó que vendría una gran hambre sobre toda la tierra (ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην); la que hubo en tiempo de Claudio» (Hch 11, 27s).

La mayoría de los comentaristas han leído aquí una designación del imperio romano, algo que parece coherente con la referencia al emperador Claudio. Para éstos, Agabo anunció que todos los pueblos bajo la hegemonía de Roma sufrirían el terrible azote del hambre durante el gobierno de este emperador [16]. Pero

16. Entre otros, A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 417s; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris 1926, 254s; F. J. FOAKES JACKSON, *The Acts of the Apostles* (MNTC), London 1931, 102; K. LAKE-H. J. CADBURY, *The Acts of the Apostles. IV: English Translation and Commentary*, en F. J. FOAKES JACKSON-K. LAKE (ed.), *The Beginnings of Christianity*, London 1933, 131; F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, London 1951, 239; A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt* (RNT 5), Regensburg ^{4}1961, 135s; L. CERFAUX-J. DUPONT,

este modo de entender el texto sagrado tropieza con grandes inconvenientes, pues en los anales de la época o en las obras históricas de los cronistas romanos no encontramos rastro de una desgracia semejante. Ciertamente un suceso de dimensiones parecidas a las afirmadas por san Lucas es altamente inverosímil. Con razón asevera E. Schürer: «Un hambre extendida por todo el mundo es tan improbable en sí misma como no atestiguada en ninguna de nuestras fuentes históricas» [17]. Por ello, bastantes estudiosos no han dudado en considerar la información lucana como exagerada o errónea [18]. Otros, por el contrario, han buscado justificar este dato histórico contenido en la obra lucana.

Algunos comentaristas intentan salir al paso de la dificultad sosteniendo que aquí se alude a un hecho histórico real. En efecto, tenemos informaciones sobre diferentes hambres padecidas en territorios del imperio romano bajo el gobierno del emperador Claudio. Así se expresa F. F. Bruce en su comentario a este pasaje de los Hechos de los Apóstoles:

> «(San Lucas) conoce que el principado de Claudio (41-54 d. C.) estuvo, de hecho, marcado por hambres graves, a causa de una persistente sucesión de sequías (*assiduae sterilitates*), como dice Suetonio. En diferentes momentos, se recuerda una seria carestía durante aquellos años en Roma, Grecia y Egipto» [19].

Les Actes des Apôtres (BiJer 35), Paris 1964, 114; J. W. PACKER, *Acts of the Apostles* (CBC), Cambridge 1966, 93; J. MUNCK, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes* (AncB 31), Garden City 1967, 109s; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 376s; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen 1977, 76.

17. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135)*, rev. by G. Vermes-F. Millar-M. Black, I, Edinburgh 1973, 457, n. 8. También E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 374: «En los días de Claudio (A. D. 41-54) hubo realmente una serie de hambres en diversos países (entre ellas una muy severa en Palestina entre el 46 y 48), pero ninguna de ellas fue universal».

18. Entre otros, A. LOISY, *Actes des Apôtres*, 472; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, 76. Si realmente el texto lucano habla de un hambre universal, no es extraño que R. KNOPF, *Die Apostelgeschichte* (SNT 1), Göttingen 1907, 581, considere la profecía como incumplida.

19. F. F. BRUCE, *Chronological Questions in the Acts of Apostles*: BJRL 68 (1985-86) 278. En el mismo sentido, entre otros, cf. F. J. FOAKES JACKSON-K. LAKE (ed.), *Beginnings of Christianity*, IV, 131; K. S. GAPP, *The Universal Famine under Claudius*: HThR 28 (1935) 258-265; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris 1967, 163-165. Como recoge F. F. Bruce en la n. 18 de su trabajo, se suelen fechar estas diversas sequías como sigue: en Roma, al comienzo y entre el noveno y undecimo año de la administración de Clau-

Sin embargo, este procedimiento, motivado por el deseo de liberar a san Lucas de la acusación de inexactitud histórica, no deja de ser un intento vano. En primer lugar, si aquí hemos de leer una referencia a esa variedad de lugares que sufrieron la desgracia de la sequía, como sugiere F. F. Bruce, la consecuencia es obligada: el texto lucano habla de una gran hambre, no de hambres. San Lucas parece referirse a un suceso concreto y en un tiempo determinado. Pero aun concediendo un sentido general a esta noticia, tenemos que reconcer que no es del todo exacta. En efecto, ateniéndonos a las fuentes históricas, no podemos afirmar que todos los países integrados en el imperio se vieron afectados por el azote del hambre. Es más, el mismo relato de san Lucas parece estar de acuerdo con esta situación, cuando manifiesta en los v. 29-30 que la iglesia de Antioquía, al enterarse de la profecía, reacciona organizando una ayuda para «los hermanos que habitaban en Judea». Dejando a un lado, por el momento, la extrañeza de esta decisión, parece lógico deducir de esta noticia que la región de Antioquía estuvo libre del azote del hambre, pues si se hubiera visto también afectada por la sequía difícilmente hubiera tenido recursos para socorrer a otros. Al menos, implícitamente el texto parece reconocer que esta iglesia será excluida del terrible azote, aunque sólo sea porque posee suficientes bienes no sólo para hacerle frente, sino también para socorrer a Judea. Dicho de otro modo, esta comunidad cristiana actúa como si ella misma no fuera a sufrir las dificultades originadas por la adversidad.

Por otra parte, suponer que el relato de san Lucas designa a la totalidad del imperio romano es atribuir al autor sagrado un conocimiento puntual de las provincias del imperio y sus desgracias. Pero esto no sólo es una mera conjetura, sino además es altamente improbable. En realidad, la intención de san Lucas no es narrar la historia de Roma sino la expansión del acontecimiento cristiano. Introducir una preocupación generalizadora en este relato es debido más a un intento apologético que a una fidelidad a los datos del mismo.

dio; en Grecia, en el octavo o noveno año de su era, y en Egipto el quinto año de su mandato. Igual de infructuoso es el intento de J. JEREMIAS, *Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie*: ZNW 27 (1928) 98-103, de querer separar la profecía de Agabo, interpretada escatológicamente, del acontecimiento histórico acaecido bajo el mandato de Claudio.

Aquí san Lucas no puede estar describiendo una situación generalizada en el imperio romano. Sólo piensa en la región de Judea. Esta es la opinión del estudioso americano C. C. Torrey. Señala él la oposición evidente que existe entre el v. 28 y los siguientes, pues mientras que en el primero se anuncia una gran hambre mundial, en los otros sólo se menciona Judea como única región afectada por esta calamidad. Tras consignar los infructuosos esfuerzos por evitar los escollos del texto, rechaza la lectura de la expresión ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην de Hch 11, 28 como designación del imperio romano:

> «El original arameo tenía la palabra ארעא (= ארץ en hebreo, 'tierra, mundo'). El autor de este documento, escrito en Jerusalén, siguió la honorable costumbre de llamar simplemente a Judea *'la tierra'*. Pero cuando el traductor, que vivía fuera de Palestina, llegó a la frase כל ארעא era totalmente natural que la tradujera por ὅλη ἡ οἰκουμένη, 'todo el mundo'» [20].

Ciertamente, entendida así la expresión, el texto adquiere una armonía que resulta difícil percibir cuando se lee en ella un horizonte mundial, es decir, cuando se relaciona el imperio romano con esta profecía de Agabo. Sin embargo, esta sugerencia de C. C. Torrey ha sido rechazada por el famoso estudioso de los semitismos en los Hechos. Tres son los motivos que han llevado a M. Wilcox a tomar una posición contraria al profesor americano. En primer lugar, el equivalente principal de οἰκουμένη en la lengua semítica no es la voz ארץ, sino תבל. Por otra parte, la traducción más normal de ese posible ארעא no es οἰκουμένη, como pretende C. C. Torrey, sino γῆ. Por último, no se puede ignorar que estamos ante un término griego muy propio de san Lucas [21].

20. C. C. TORREY, *The Composition and Date of Acts* (HThS 1), Cambridge 1916, 21. Véase también J. T. BEELEN, *Commentarius in Acta Apostolorum*, Lovanii ^{2}1864, 307; C. C. TORREY, *Studies in the Aramaic of the First Century A. D. (New Testament Writings)*: ZAW 65 (1953) 231; W. BIEDER, *Die missionarische Bedeutung der «Oikoumene» und die ihr drohende «Verkirchlichung»*: EvTh 22 (1962) 180s.

21. M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 148. Alude también a la posibilidad de que Hch 11, 27-28 forme parte de las secciones-nosotros; posibilidad que viene apoyada por la variante atestiguada en el texto occidental; cf. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 374 n. 7. Pero esta sugerencia tiene en contra todos los otros testigos.

Creemos que a la vista de ciertos datos puestos de relieve en nuestro trabajo, las razones aportadas por este estudioso deben ser revisadas. Es verdad que la voz griega οἰκουμένη fue utilizada preferentemente para traducir el vocablo hebreo תבל, pero hemos visto cómo los LXX también echaron mano de ella para traducir ארץ. Es igualmente cierto que en la versión griega del Antiguo Testamento al sustantivo ארץ corresponde en la mayoría de los casos la voz γῆ, pero es necesario recordar que no tuvieron dificultad alguna en utilizar οἰκουμένη cuando parecía designar no la tierra o el territorio abierto, sino la tierra en cuanto habitada o civilizada. Por tanto, la reconstrucción que hace el antiguo profesor de Yale tiene un fundamento lingüístico que la justifica sobradamente. Por último, ya hemos sugerido que no es suficiente razón el que aparezca con relativa frecuencia un término en alguno de los escritos del Nuevo Testamento para que se deba necesariamente deducir de ello que es propio o característico de ese autor sagrado. En varias ocasiones de este estudio hemos recordado la peculiaridad de los evangelios al depender de fuentes anteriores a ellos. A estos libros también tenemos que añadir los Hechos de los Apóstoles. No estamos ante unas obras originales, es decir, sus autores no las redactaron *ex nihilo*. Y esto en el caso de san Lucas con mayor evidencia, pues lo asegura él mismo en el prólogo de su obra. Por tanto, no creemos se puedan sacar conclusiones definitivas del mero método estadístico sin un previo discernimiento de las fuentes. Es absolutamente necesario este trabajo antes de poder concluir que la presencia de tal o cual palabra se deba a la pluma del escritor sagrado. En conclusión, a nuestro modesto entender, las razones de M. Wilcox no tienen la suficiente consistencia como para que nos obliguen a considerar inviable la hipótesis propuesta por el exegeta americano.

Sin embargo, no creemos que sea necesario recurrir aquí a un original arameo para encontrar una solución al problema suscitado por la presencia de este vocablo griego, entendido como designación del imperio romano o del orbe civilizado. Anteriormente hemos visto cómo los LXX y autores judíos dotados de un gran conocimiento de la cultura griega, como Flavio Josefo y Filón de Alejandría, utilizaron este término para aludir a otras tierras o países diferentes al imperio romano. En aquellos ejemplos veíamos que no era suficiente la aparición de esta voz para decidir con seguridad el significado: el contexto del relato era el que nos ayudaba a conocer el territorio al que se refería el escritor cuando utilizaba este término. Concederle de una forma mecánica el mismo valor en todos los pasajes sería incorrecto. Repetimos, una vez más, que en las crónicas o inscripciones donde es utilizado para referirse al imperio romano no es el término el que decide, sino el contexto; y lo mismo sucede en el caso contrario, según han puesto de manifiesto los pasajes que hemos estudiado. Por tanto, habrá que prestar atención al horizonte en el que san Lucas sitúa su relato para llegar a saber a qué región o país quiso aludir al emplear esta voz griega.

Creemos que el contexto del relato parece indicar con suficiente claridad que el horizonte de la profecía de Agabo es puramente local y no universal. En efecto, como ya hemos sugerido, lo más llamativo de esta breve información es la curiosa reacción de los cristianos de Antioquía a la profecía de Agabo. Después de haber escuchado el anuncio de esta desgracia inminente que va a afectar a «toda la tierra», deciden enviar unas limosnas como auxilio sólo a los hermanos de Judea. Acertadamente se pregunta E. Haenchen: «¿Qué hubo en la profecía de Agabo para mover a los hombres de Antioquía a hacer una colecta para Judea?»[22]. Si el hambre iba a ser universal, ¿por qué esta preferencia por Judea? ¿Acaso otras comunidades cristianas, como las de Samaría, Damasco o Fenicia, no se iban a ver afectadas por la misma desgracia? La reacción de los cristianos de Antioquía parece sugerir que ellos entendieron la profecía de Agabo referida a Palestina únicamente, a la tierra en la que vivían los hermanos de Judea. Y la presencia del adjetivo «todo», que ha sido uno de los detalles de la narración que habrá inducido muy probablemente a no pocos exegetas a entender el vaticinio del profeta judío en un sentido universal, no nos obliga a cambiar de perspectiva. Más adelante veremos que el griego del Nuevo Testamento utiliza con bastante frecuencia este adjetivo de forma claramente redundante, fenómeno que hemos reconocido en las lenguas semíticas y en la versión de los LXX. Ni Agabo ni el escritor sagrado al recoger esta noticia tenían la intención de referirse a un suceso de alcance universal. De hecho, sólo leída así desaparecen todas las anomalías y el relato adquiere toda su lógica.

22. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 377.

La noticia de los Hechos de los Apóstoles es la misma que recoge Flavio Josefo en su libro las *Antigüedades Judías*[23]. Este historiador afirma explícitamente en su relato que el hambre se localiza sólo en Judea. Por otra parte, la verosimilitud histórica del dato ofrecido aquí por san Lucas es muy grande. Sabemos que entre los años 45 y 48 tuvo lugar una gran indigencia en Judea bajo el mandato del procurador Tiberio Julio Alejandro. Por añadidura, hay que tener en cuenta que Judea estaba mucho más expuesta a la sequía y, por tanto, al hambre que la tierra de Antioquía. Si, además, esta sequía tuvo lugar poco antes de un año sabático, como sostiene J. Jeremias, en que no se sembraban las tierras, la situación debió adquirir proporciones catastróficas[24].

No obstante, no hay que olvidarse de la mención explícita que hace san Lucas al emperador Claudio —«la que hubo en el tiempo de Claudio» (v. 28)—. Sin duda alguna hay que considerarla como el segundo detalle de la narración que apoyaría una visión universalista. Pero la presencia del nombre del emperador romano no nos obliga a leer la voz griega οἰκουμένη confiriéndole el sentido de «imperio romano». El breve inciso del redactor tiene una finalidad más bien empírica: identificar el hambre de la profecía de Agabo con el hecho histórico acaecido bajo el gobierno de este césar. Estaríamos ante el mismo modo de recoger la noticia que tuvo Flavio Josefo en Ant III, 15, 3 y XX, 5, 2: «Hubo un hambre en nuestro país, Judea, durante el mandato de Claudio». En ambos casos, un acontecimiento local, palestinense, es situado cronológicamente en el marco de la historia de Roma. Y la fórmula empleada es prácticamente la misma.

3. *El edicto de César Augusto (Lc 2, 1)*

Aunque en la actualidad se va generalizando una actitud más positiva y más equilibrada a la hora de juzgar la validez histórica de las narraciones de san Lucas[25], perduran fuertes objeciones que se apoyan en sólidos fundamentos, pues son varias las informaciones ofrecidas por el evangelista que no se adecúan a la realidad de los hechos. La noticia a la que se hace más referencia como argumento contra la veracidad histórica de la obra lucana es, sin duda, la información ofrecida sobre el censo de Cirino[26].

23. Ant III, 15, 3; XX, 2, 5; XX, 5, 2.
24. J. JEREMIAS, *Sabbatjahr*, 100s.
25. C. J. HEMER, *Luke the Historian*: BJRL 60 (1977) 50, afirma que no se puede rechazar el testimonio de san Lucas porque tenga una intención o sea parte de lo que anuncia. Nadie rechaza como inútil a Tácito o Josefo porque defiendan una posición o mantengan una tendencia en sus escritos. Defienden el valor histórico de la obra de san Lucas, entre otros, W. M. RAMSAY, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, London ²1915, 37ss. 222; A. EHRHARDT, *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles*: StTh 12 (1958) 45-79; I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapids 1971, 53-76; W. GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (BGBE 17), Tübingen 1975, 251-305.

En el primer capítulo de su evangelio narra el nacimiento, la circuncisión y la infancia del precursor Juan Bautista, en concordancia con la anunciación del nacimiento de Jesús; un hecho que comienza a narrarse en el siguiente capítulo con estas palabras:

> «Por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino. Iban todos a empadronarse, cada uno a su ciudad. Subió también José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David, para empadronarse con María, su esposa, que estaba encinta» (Lc 2, 1-5)[27].

26. Estas informaciones, además de las noticias sobre el hambre en tiempos de Claudio y el censo ordenado por César Augusto, son: la referencia al sumo sacerdocio de Anas y Caifás (Lc 3, 2); la cronología de Teudas y Judas el Galileo (Hch 5, 36-37); la presencia de la cohorte Itálica en Cesarea marítima en tiempo de Herodes Agripa (Hch 10, 1); ciertas referencias a la geografía palestinense (Lc 4, 44; 17, 11).
27. Existe una abundante literatura sobre esta puntualización histórica de san Lucas. Entre otros estudios, sin tener en cuenta los comentarios al evangelio, pueden verse: W. M. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem? A Study on the Credibility of St Luke*, London ³1905; A. MAYER, *Die Schätzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius. Historisch-kritische Studie zu Lukas 2, 2* (VBPSI 3), Innsbruck 1908; I. RINIERI, *L'anno della nascita del Salvatore. Il censimento di Quirinio*: ScuolC 10 (1916) 40-55. 150-166; E. W. SRAPHIM, *The Edict of Caesar Augustus (Lk 2, 1-5)*: CBQ 7 (1945) 91-96; R. OGG, *The Quirinus Question Today*: ET 79 (1967-68) 231-236; H. R. MOEHRING, *The Census in Luke as an Apologetic Device*, en D. E. AUNE (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of Allen P. Wikgren* (NT.S 23), Leiden 1972, 144-160; C. F. EVANS, *Tertullian's Reference to Sentius Saturninus and the Lukan Census*: JThS 24 (1973) 24-39; P. W. BARNETT, 'Ἀπογραφή *and* ἀπογράφεσθαι *in Luke 2, 1-5*: ET 85 (1973-74) 377-380; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, 547-556; P. BENOIT, *Quirinius (Recensement de)*: DBS 9 (1978) 693-720; R. H. SMITH, *Caesar's Decree (Luke 2: 1-2): Puzzle or Key?*:

En esta información se nos ofrece el motivo del traslado de José y María desde Nazaret a Belén: un empadronamiento ordenado por César Augusto. Esta referencia al censo, sin embargo, es inútil para el relato, que podría comenzar perfectamente en el v. 6, como afirma F. Bovon[28]. Incluso se podría decir que en última instancia san Lucas no tenía por qué subrayar que el nacimiento de Jesús tuvo lugar en Belén. A diferencia de san Mateo (2, 1-12), él no menciona la profecía de Miq 5, 1. La presencia de esta noticia aquí, no obstante, ha planteado graves dificultades históricas a todos los estudiosos del tercer evangelio[29].

a) *«Salió un edicto ordenando que se empadronase todo el mundo (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην)» (v. 1)*

Esta afirmación, con la que abre san Lucas su relato del nacimiento de Jesús, ha sido comprendida por la mayoría de los comentaristas de su evangelio con un alcance universal. Según ellos, la narración evangélica contiene datos inequívocos en este sentido. Por una parte, se hace mención explícita del emperador de aquella época, César Augusto; por otra, el redactor escribió la

CurrTMiss 7 (1980) 343-351; J. THORLEY, *When Was Jesus Born?*: GaR 28 (1981) 81-89; W. BRINDLE, *The Census and Quirinius: Luke 2, 2*: JETS 27 (1984) 43-52; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El censo (anterior al) de Quirino*, en *Palabra y Vida. Homenaje a Alonso Díaz*, Madrid 1984, 159-166; K. HAACKER, *Erst unter Quirinius? Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2, 2*: BN 38/39 (1987) 39-43; T. P. WISEMAN, *«There went out a Decree from Caesar Augustus... »*: NTS 33 (1987) 479-480; D. R. SCHWARTZ, *On Quirinus, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Epehsus*: RQum 13 (1988) 635-646.

28. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1, 1-9, 50)* (CNT IIIa), Genève 1991, 115.

29. E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 399-421, compendia los problemas que, a juicio de los estudiosos, plantea esta breve puntualización histórica: 1) No hay testimonios extracristianos que afirmen la realización de un empadronamiento universal bajo el mandato de César Augusto. 2) Es altamente improbable que se hiciera en Judea un censo romano durante el reinado de Herodes el Grande. 3) Según la costumbre romana no era necesario que las personas se desplazaran a su lugar de origen. 4) Flavio Josefo no hace mención alguna de un censo en tiempos de Herodes sino después de él (7 d. C.). 5) Cirino no fue gobernador de Siria hasta el año 6 d. C., es decir, después de la muerte de Herodes el Grande. Para un intento de solución de las dificultades véase M.-J. LAGRANGE, *Où en est la question du recensement de Quirinius?*: RB 8 (1911) 60-84; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt* (RNT 3), Regensburg ³1955, 66-70; P. BENOIT, *Quirinius*, 695-715; I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter 1978, 99-104.

fórmula πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Tanto la presencia del adjetivo πας como el uso de οἰκουμένη, que aparece en las inscripciones y escritos de los historiadores romanos, nos obligan a leer aquí una referencia al imperio romano. He aquí, por ejemplo, como se expresa A. Plummer en su comentario al evangelio de san Lucas:

> «'Todo el mundo habitado', es decir, el imperio romano, *orbis terrarum*... el πᾶσαν y el contexto excluyen la limitación a Palestina, un significado que la expresión no tiene nunca... En inscripciones romanas los emperadores son llamados κύριοι τῆς οἰκουμένης. El versículo implica *un decreto para un censo general en todo el imperio*»[30].

Si se excluye el testimonio del tercer evangelio y de los escritores cristianos que se hacen eco de esta noticia evangélica y, por tanto, dependen de san Lucas, no existe en ningún historiador de la época alusión alguna a que bajo el gobierno de César Augusto se llevara a cabo un censo de todo el imperio romano. Pero si no hay noticia sobre este censo, tampoco es fácil imaginar un acontecimiento de semejantes proporciones. Como señala con ironía A. Loisy, un censo general y simultáneo de los romanos y de los pueblos sometidos al poder de Roma es algo inverosímil:

> «El modo como es comprendido el censo raya con el límite de lo inverosímil, porque si todos los habitantes del imperio hubieran debido desplazarse al lugar que habitaban sus antepasa-

30. A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 47s. En el mismo sentido véanse también, por ejemplo, W. M. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem?*, 118; T. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* (KNT 3), Leipzig 1920, 121s n. 3; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris ³1927, 67; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen ²1929, 31; E. W. SRAPHIN, *The Edict of Caesar*, 95; N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids 1951, 102 n. 2; J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 35; E. OSTY, *L'Évangile selon saint Luc* (BiJer 33), Paris 1961, 37; E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 406; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg-Basel-Wien 1969, 99; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 395; P. BENOIT, *Quirinius*, 694; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 98; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 400; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. III. Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488), Madrid 1987, 38s; J. NOLLAND, *Luke 1-9: 20* (WBC 35A), Dallas 1989, 103; F. BOVON, *Évangile Luc*, 117.

dos mil años antes de la era cristiana jamás se habría visto semejante migración de pueblos»[31].

Sin caer en la exageración grotesca como hace A. Loisy, es necesario reconocer que la ausencia de todo vestigio de una orden imperial tan importante levanta sospechas fundadas acerca de su historicidad. Si en Lc 2, 1 se recoge una noticia sobre un empadronamiento de todo el imperio romano, según sostiene la mayoría de los estudiosos, esta falta de testimonios extralucanos manifiesta a todas luces que el evangelista incurrió en un flagrante error histórico. Algunos exegetas han intentado mitigar un juicio tan severo apelando a distintas noticias existentes sobre censos romanos que tuvieron lugar bajo el mandato de Augusto. Para ellos estos empadronamientos dejan ver a las claras cuál era la intención del emperador: censar todo el imperio romano. La expresión de san Lucas, ciertamente simplista, haría referencia a esta política general. Por ejemplo, en un reciente estudio sobre los evangelios de la infancia S. Muñoz Iglesias comenta:

«No se tiene noticia concreta de ningún decreto de Augusto ordenando simultáneamente un censo general en todas las provincias del Imperio; pero la indudable existencia de censos ordenados por el César en las diversas provincias y en distintas épocas responde necesariamente a un designio general del Emperador. La expresión lucana significa que el decreto o mandato imperial ordenando el censo de Siria, con ocasión del cual nació Jesús, formaba parte del plan que Augusto tenía de censar todo el territorio al que se extendía la influencia de Roma»[32].

31. A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds 1908, 344. Ciertamente, la fecha retrospectiva de los mil años no aparece explícitamente en el texto lucano, pero se puede inferir del v. 4: «José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, *por ser él de la casa y de la familia de David*». Cf. también D. R. SCHWARTZ, *On Quirinus*, 635.

32. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Nacimiento e infancia*, 41. También defienden esta lectura del texto M.-J. LAGRANGE, *La question du recensement*, 66; A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 48; J. LEAL-S. DEL PÁRAMO-J. ALONSO, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento. I: Evangelios* (BAC 207), Madrid 1961, 590; A. GEORGE, *«Il vous est né aujourd'hui un Sauveur» (Lc 2)*: ASeign 10 (1970) 61; P. BENOIT, *Quirinius*, 697; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 100; T. P. WISEMAN, *There went out a Decree*, 479s; J. NOLLAND, *Luke*, 111; F. BOVON, *Évangile Luc*, 118.

En efecto, gracias a los anales romanos o a los relatos de grandes historiadores de este pueblo, sabemos que en los tiempos de César Augusto se comenzó una gran actividad fiscal a lo largo y ancho de todo el imperio romano[33]. Ciertamente, como es lógico, ésta se desarrolló a lo largo de todo su mandato, e incluso continuó bajo sus sucesores. Pero esta interpretación tiene que hacer frente a graves dificultades. En primer lugar, no se puede olvidar que los empadronamientos barajados por estos estudiosos ni son de la misma categoría ni se realizaron en todas las provincias del imperio. De algunas provincias no tenemos ninguna constancia de que se realizara en ellas esta actividad tributaria. Pero hay otro escollo, mucho más importante, que tienen que salvar estos estudiosos. Si Jesús nació bajo el reinado de Herodes el Grande, algo que afirma explícitamente san Mateo (2, 1) y parece confirmarlo san Lucas (1, 5.26; 2, 1), el territorio de Judea, al ser un reino cliente, estaba exento de cualquier acción fiscal romana[34].

Por otra parte, es muy hipotético sostener que san Lucas ha tenido conocimiento de la realización de dichos censos. Pero incluso en este supuesto, no es fácil entender cómo él, un escritor cristiano lejano del centro del poder romano, fue capaz de leer en estos acontecimientos la voluntad imperial de censar todo el imperio. Como afirma R. E. Brown, la inverosimilitud de la noticia lucana parece imponerse:

«En el reinado de Augusto no hubo un censo general de todo el imperio, y teniendo en cuenta los diferentes estatutos legales de las provincias y de los reinos clientes, un edicto universal parece muy improbable»[35].

En efecto, el hecho de que el reino de Herodes gozara de una normativa especial se levanta como una objeción insalvable

33. Para una mayor información sobre esta actividad véase, por ejemplo, I. RINIERI, *L'anno della nascita del Salvatore*, 41-50; P. BENOIT, *Quirinius*, 695-697.

34. Así lo afirma uno de los historiadores más reconocidos, A. N. SERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 168: «Un censo o imposición de contribución a todas las provincias del imperio (excluidos los reinos clientes) fue ciertamente llevado a cabo por primera vez en la historia bajo Augusto».

35. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 549.

a la interpretación de estos estudiosos que intentan así justificar la afirmación de san Lucas. Si bien es cierto que los reinos clientes pagaban tributo a Roma, imponían ellos sus tasas y las formas de cobrarlas. Por tanto, un censo realizado en tiempos de Herodes no puede identificarse con el supuesto proyecto general de César Augusto. El recurso que hacen estos estudiosos a las intenciones del emperador sólo sería sostenible, en todo caso, en el supuesto de que aquí se estuviera hablando del censo realizado por Cirino, que sería integrable en ese presunto plan general de conocer bienes y hombres hábiles para la guerra, pero no si estamos ante un empadronamiento distinto, no realizado por los romanos. Algo que parece imponerse si aceptamos que Jesús nació en tiempos del reinado de Herodes el Grande.

En realidad, como señalábamos al comienzo de este apartado, dos son los motivos que parecen apoyar el horizonte universal de este censo: el uso de οἰκουμένη y la referencia a César Augusto. Es ciertamente incuestionable que el vocablo οἰκουμένη ha sido utilizado para designar el imperio romano. Ejemplos de este uso encontramos con frecuencia en las inscripciones y anales romanos[36]. Muy probablemente el hecho de que se puedan encontrar abundantes ejemplos de este uso ha inducido a no pocos estudiosos a considerar que este signficado era el propio del término en la época en que fueron redactados los escritos neotestamentarios, cuando el poder romano dominaba el mundo civilizado. Pero tanto los ejemplos del uso que hemos visto en los LXX como los ejemplos citados de las obras de algunos historiadores y pensadores a los que hacíamos referencia al comienzo de este capítulo, nos ponen en guardia ante generalizaciones excesivas. Hemos visto que este vocablo no siempre designa el imperio romano; también ha sido utilizado para referirse a países tan diferentes como Persia, el reino del norte de Israel, Palestina o Egipto. El horizonte del relato, el punto de vista del escritor, es determinante para lograr descubrir el territorio al que se refiere esa «oikoumene». Por tanto, para saber qué designa la expresión utilizada por san Lucas es obligado atender al contexto y considerar si tenemos algunos detalles que puedan indicarnos la perspectiva en que se sitúa el evangelista.

36. Por ejemplo, este significado es el que hay que atribuir al vocablo en la notificación del nombramiento imperial de Nerón: «... y la esperanza de la tierra (τῆς οἰκουμένης) ha sido declarado emperador, buen genio de la tierra (τῆς οἰκουμένης) y fuente de todas las cosas, Nerón, ha sido declarado César», cf. A. S. HUNT (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri. Part VII. Edited with Translations and Notes*, London 1910, 149.

Desde luego no creemos que la presencia del adjetivo «todo» sea decisiva. Es fácil constatar que este adjetivo en el griego neotestamentario, al igual que en las lenguas semíticas y en la traducción de los LXX, con frecuencia no comporta ningún valor, es redundante. En efecto, no es infrecuente encontrar este adjetivo en pasajes evangélicos cuyos paralelos no lo contienen. He aquí algunos ejemplos.

«'Buscad primero su reino y su justicia, y todas estas cosas (ταῦτα πάντα) se os darán por añadidura' (Mt 6, 33) = 'Buscad más bien su reino' y estas cosas (ταῦτα) se os darán por añadidura» (Lc 12, 31).

«'A quien te pida, da (τῷ αἰτοῦντί σε δός), y al que quiere que le prestes algo, no vuelvas la espalda' (Mt 5, 42) = 'Da a todo quien te pida (παντὶ αἰτοῦντί σε), y no reclames a quien se lleva lo tuyo'» (Lc 6, 30).

«'Todos los jefes de los sacerdotes (πάντες οἱ αρχιερεῖς) y los ancianos' (Mt 27, 1) = 'Los jefes de los sacerdotes (οἱ αρχιερεῖς) con los ancianos y escribas'» (Mc 15, 1)[37].

Como ponen en evidencia estos ejemplos, la utilización del adjetivo «todo» no añade ningún matiz a la narración. Este fenómeno puede tener su explicación en el origen semítico de la tradición evangélica. Como es bien sabido tanto el hebreo como el arameo usan con frecuencia el adjetivo «todo» sin énfasis alguno, de forma redundante. En muchos casos el adjetivo se utiliza sólo por eufonía: la frase suena mejor con él. Por tanto, la presencia de este adjetivo, a pesar de la afirmación rotunda de A. Plummer, no creemos nos obligue a entender πᾶσαν τὴν οἰκουμένην como una designación del mundo civilizado o del imperio romano.

Tampoco el contexto exige un sentido universal. Aunque no todos los defensores de este horizonte mundial del censo lo manifiesten explícitamente, la referencia al emperador romano Augusto ha sido decisiva en su posición. Sin embargo, la men-

37. Otros ejemplos donde se observa esta redundancia del adjetivo «todo» son: Mt 9,35 = Mc 6, 6; Mt 13, 56 = Mc 6, 3; Mt 14, 35 = Mc 6, 55; etc.

ción del máximo gobernante del imperio romano no necesariamente implica un horizonte universal. De hecho, hemos visto cómo a veces el evangelista, situando la narración en el marco de la tierra de Judea o Palestina, que es el lugar en el que acontecen los hechos, alude al emperador romano de la época. Recordemos, por ejemplo, la profecía de Agabo o el comienzo solemne de Lc 3, 1-3. Aquí se fecha el inicio de la predicación de Juan Bautista citando a las grandes autoridades civiles y religiosas de entonces, entre los que se halla el emperador romano Tiberio. Sin embargo, la mención explícita del césar no indica que la perspectiva del evangelista sea universal. Por el contrario, el horizonte de la narración no es otro que Palestina, como se deduce con claridad del resto de los nombres de los reyes y gobernadores citados, y de la ubicación del suceso en «la región del Jordán» (v. 3).

A nuestro entender, si uno lee con atención el contexto puede identificar algunas características reveladoras de que la perspectiva del escritor sagrado se localiza en la tierra judía y no fuera de ella. En primer lugar, la puntualización histórica de Lc 2, 1 comienza con una vaga expresión, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, que hace referencia a los datos cronológicos aparecidos en la narración de los acontecimientos anteriores, en concreto a Lc 1, 5: «hubo en los días de Herodes, rey de Judea...»[38]. Ahora bien, como es fácil apreciar, aquí la perspectiva del narrador está limitada a Palestina. Por tanto, no hay motivos para leer una perspectiva nueva en la expresión de Lc 2, 1: «aquellos días» no son otros que los de Herodes el Grande, rey de Judea.

Por otra parte, la fórmula ἐξῆλθεν δόγμα creemos apoya este horizonte judío. La versión que aparece en nuestros evangelios castellanos, recordémoslo, es: «salió un decreto». Pero no es la única traducción posible, si tenemos en cuenta el sustrato semítico que se percibe en estos primeros capítulos del tercer evangelio. En efecto, en el capítulo sobre el relato del endemoniado de Gerasa, señalábamos cómo el verbo griego ἐξέρχομαι tiene un campo

38. Esta es la opinión de la mayoría de los exegetas, véase, por ejemplo, T. Zahn, *Evangelium Lucas*, 121; A. Plummer, *Gospel Luke*, 47, M.-J. Lagrange, *Évangile Luc*, 66; J. Schmid, *Evangelium Lukas*, 64; J. Leal-S. del Páramo-J. Alonso, *La Sagrada Escritura. Evangelios*, 590; H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 98s; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 394; I. H. Marshall, *Gospel Luke*, 98; P. Benoit, *Quirinius*, 693.

semántico muy extenso, entre cuyos valores habíamos reconocido el de «llegar». Allí proponíamos como explicación de la multiplicidad de valores que posee este verbo griego la influencia del arameo נפק, que es de una complicada polivalencia[39]. Pues bien, una expresión idéntica a la utilizada por san Lucas sirve a Teodoción para traducir un pasaje arameo en el que aparece el verbo נפק. En el libro de Daniel se narra una visión nocturna del rey Nabucodonosor y la imposibilidad de los magos y adivinos de descifrar su significado. A continuación dice el texto:

> «Entonces el rey se enfureció terriblemente y mandó matar a todos los sabios de Babilonia. Y salió un decreto (נפקת דתא) de matar a los sabios y se buscó también a Daniel y sus compañeros para matarlos» (2, 12-13).

Ciertamente la fómula «salir un decreto» no es familiar al griego, por eso la versión de los LXX evita la traducción literal: καὶ ἐδογματίσθη. Sin embargo, Teodoción prácticamente transcribe al griego la expresión aramea: καὶ τὸ δόγμα ἐξῆλθεν. Idéntica construcción vuelve a repetirse en el v. 15. El sentido de la sentencia es claro: el rey mandó promulgar un decreto condenando a muerte a los sabios y adivinos. Sin embargo, teniendo en cuenta el campo semántico del verbo arameo y el contexto del relato, aquí cabe la traducción «llegó el decreto», e incluso es más plausible, a pesar de que el rey y los interesados en el decreto se hallen en la misma ciudad.

Esta posible traducción de la fórmula lucana nos ofrece una puntualización nada insignificante. Entendida así, el narrador, y con él el lector, se sitúa en una οἰκουμένη que es Palestina, no en el imperio romano o por encima de él. Por otra parte, esta lectura resulta confirmada por el v. 2: la perspectiva geográfica no traspasa las fronteras del territorio habitado por los judíos, lugar en el que se realizó el censo referido, independientemente de que sea el de Cirino u otro. La cita explícita del nombre del empera-

39. Aludíamos allí a Mc 6, 34 y 8, 11 donde el verbo griego no admitía el significado más usual de «salir», que originaría un texto absurdo u oscuro, sino «llegar» (cf. p. 102s). Respecto a los valores del verbo arameo véanse las p. 95-103.

dor romano no contradice la perspectiva local que hemos leído en el relato[40].

En efecto, si se considera que el empadronamiento ordenado por César Augusto es el mismo que el censo de Cirino, el horizonte del relato no es sino Judea. Flavio Josefo refiere cómo este censo afectó sólo a Judea, Samaria e Idumea, es decir, a los territorios que habían sido gobernados por Arquelao. Si por el contrario, como creemos nosotros, hay que distinguir este censo del que fue ocasión del nacimiento de Jesús en Belén, el uso del demostrativo («*este* censo...») está indicando que aquí se habla de uno muy concreto, del que afectó a los protagonistas del relato, que vivieron en Palestina. Y ciertamente la tierra en que suceden los hechos narrados no es otra que Judea.

Sin embargo, si somos fieles al texto evangélico, en la referencia a César Augusto hay un matiz que no podemos olvidar: se alude a él no simplemente como a un personaje de esta época histórica, sino como origen del decreto. Su nombre, por tanto, no se puede explicar meramente apelando a la intención de san Lucas de solemnizar el nacimiento de Jesús, como hace al comienzo de la predicación de Juan el Bautista (Lc 3, 1-2). Pero si el evangelista pone el censo en relación directa con Augusto, vuelve a surgir la posibilidad de que el horizonte sea universal. Y todo nuestro razonamiento parece embarrancarse en las arenas de la duda. Para solucionar este embrollo es necesario dar un paso más en nuestra investigación: ¿de qué censo se trata en el relato lucano?

b) *«Este primer empadronamiento (αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη) tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino» (v. 2)*

No es fácil saber a qué censo se refiere san Lucas. Si nos atenemos a la traducción usual, este censo se realizó siendo Cirino gobernador de Siria. Pero la expresión «por aquellos días» parece hacer alusión al reinado de Herodes el Grande, como hemos visto anteriormente. Ambos datos son antagónicos, pues P. Sulpicio Cirino, como es bien conocido, fue gobernador de Siria algunos años después de la muerte de Herodes. En realidad, como cuenta Flavio Josefo, su gobierno comenzó con el desmantelamiento de la tetrarquía de Arquelao, deportado a las Galias, para cuyo fin realizó un censo en Judea:

> «Cirino... llegó a Siria, enviado por César para ser gobernador de la nación y hacer un censo de sus propiedades. Coponio, un hombre de rango ecuestre, fue enviado con él para gobernar con toda autoridad sobre los judíos. Cirino visitó también Judea, que había sido anexionada a Siria, para realizar un censo de las propiedades de los judíos y liquidar el estado de Arquelao. Aunque al principio los judíos se sorprendieron al oír lo del censo de la propiedad, poco a poco condescendieron...» (Ant XVIII, 1, 1)[41].

Según esta noticia de Flavio Josefo, Cirino fue enviado para acabar con el gobierno independiente de los judíos e integrarlos en el sistema romano. Con este fin realizó un censo de las propiedades, algo que sorprendió a los judíos; hasta el punto de que a esta ocasión refiere Josefo la aparición de la «cuarta filosofía», es decir, los celotas[42]. Es decir, fue una medida sin precedentes, desconocida hasta aquel momento por el pueblo judío. Una medida que suscitó la oposición judía y originó una revuelta de proporciones considerables conducida por Judas el Gaulanita. También san Lucas se hace eco de este suceso en el libro de los Hechos de los Apóstoles: «En los días del empadronamiento se levantó Judas el Galileo, que arrastró al pueblo en pos de sí» (5, 37)[43].

Pero lo más sorprendente de esta forma de entender la datación del nacimiento de Jesús ofrecida en Lc 2, 1-5 es observar

40. Sugieren que aquí sólo se alude a Palestina, entre otros, B. S. EASTON, *The Gospel according to St. Luke. A Critical and Exegetical Commentary*, New York 1926, 21; C. C. TORREY, *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936, 87; H. SAHLIN, *Der Messias und Gottesvolk. Studien zur Protolukanischen Theologie* (ASNU 12), Uppsala 1945, 190. Por el contrario, H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 99 n. 7 y I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 98 rechazan esta sugerencia por entender que la frase es típicamente lucana. Sin embargo, existe una tradición muy antigua que habla de un censo llevado a cabo sólo en Judea; véase, JUSTINO, *Diálogo* 78; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV, 19, 10; *Protoevangelio de Santiago* 17, 1.

41. Otras referencias a este motivo del censo se pueden leer en otros pasajes de las obras de Flavio Josefo: Ant XVII, 13, 5; XX, 5, 2; Bell VII, 8, 1.

42. Ant XVIII, 1, 1-6.

43. Para una mayor información sobre lo que significó este censo en el pueblo judío y su influencia en el movimiento celota véase M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.* (AGSU 1), Leiden ²1976, 132-143; F. LOFTUS, *The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans*: JQR 68 (1977-78) 88-90.

cómo no concuerda con otras referencias históricas del mismo evangelista. Al comienzo del ministerio público de Jesús san Lucas le atribuye una edad de «unos treinta años» (Lc 3, 23). Ahora bien, el mismo tercer evangelio fecha de un modo solemne la predicación de san Juan Bautista, que sirve para introducir a Jesús: «En el año quince del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea...» (Lc 3, 1-2). Gracias a esta información sabemos que Jesús comenzó su ministerio público el año 27-28 d. C. Por tanto, su nacimiento hay que situarlo no cuando era gobernador de Siria Cirino, sino mucho antes, en los últimos años del reinado de Herodes el Grande, como sugieren las breves referencias cronológicas del evangelio de la infancia. En efecto, según Lc 1, 36 María quedó encinta cuando Isabel estaba en el sexto mes de su gestación, o sea, en la época del reinado de Herodes, ya que Lc 1, 5 fecha la concepción de Juan Bautista «en los días de Herodes, rey de Judea». Este cómputo, además, armonizaría con la noticia que ofrece Mt 2, 1ss. Por eso, resulta paradójico que Lc 2, 1-2 sostenga que María alumbró a Jesús en los días del empadronamiento que «tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino». La discrepancia es tan llamativa que es comprensible que numerosos estudiosos hayan intentado dar una explicación de la misma[44].

Se ha pretendido escapar de la dificultad planteada por el texto lucano suponiendo un doble mandato de Cirino en Siria, el primero hacia el 4 a. C. y el segundo el 6 d. C. En apoyo de esta hipótesis se apela a la inscripción del *Titulus Tiburtinus*, donde se habla de un personaje que fue dos veces legado de Augusto en Siria[45]. Por desgracia el texto es fragmentario y aunque los

44. Para una visión rápida sobre las teorías que han pretendido explicar esta dificultad señalada en el texto evangélico véase: R. OGG, *The Quirinus Question*, 231-234; E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 420-427; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Nacimiento e infancia*, 49-62. De los diversos intentos de solución haremos mención en nuestro texto sólo de aquéllos que han recibido el consentimiento mayor de los estudiosos.

45. He aquí la inscripción del *Titulus Tiburtinus* con el texto reconstruido entre corchetes:
r] egem, qua redacta in pot [estatem imp. Caesaris]
Augusti populique Romani senatu [s dis immortalibus]
supplicationes binas ob res prosp [ere gestas, et]
ipsi ornamenta triumph [alia decrevit];
pro consul. Asiam provinciam op [tinuit; legatus pr. pr.]
divi Augusti iterum Syriam et Ph [oenicen optinuit]
(Cf. H. DESSAU (ed.), *Inscriptiones latinae selectae*, Berlin 1892-1916, n. 918).

estudiosos coinciden en la reconstrucción, difieren en la interpretación e identificación del personaje innominado. Por añadidura, ni entre los datos que tenemos sobre la vida de Cirino ni en la cronología de los legados romanos en Siria se encuentra un espacio de tiempo suficiente para situar la supuesta primera legación de Cirino. De hecho las referencias que hace Flavio Josefo a este gobernador romano localizan el comienzo de su gobierno en el 6 d. C. y en ellas no se alude a un mandato anterior (Ant XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1). Por ello, hacemos nuestras las palabras de P. Benoit en su trabajo sobre el censo de Cirino:

> «Lo menos que se puede decir es que la tesis de una doble legación de Cirino en Siria (suponiendo que el *Titulus* se refiera a él) resulta muy dudosa»[46].

Ciertamente no deja de ser llamativa la referencia a Cirino para fechar un censo que, como afirman la gran mayoría de los estudiosos, afecta al gobierno del imperio romano. Es decir, si aquí se trata de un censo general de todo el imperio, no se comprende bien por qué san Lucas, después de haber citado expresamente al emperador, alude al gobernador de una provincia, por lo demás poco importante en el mundo romano. Es más, el evangelista comienza fechando el censo decretado por César Augusto con una referencia cronológica de una vaguedad extrema, «por aquellos días», pero curiosamente a renglón seguido ofrece un periodo de tiempo determinado: mientras Cirino fue gobernador de Siria. Hay que reconocer que este modo de proceder es atípico. Por otra parte, si el «edicto de César Augusto» ordenando el empadronamiento (v. 1) es el mismo que realizó «siendo gobernador de Siria Cirino» no hubiera sido necesario decir que fue decretado por César Augusto, pues es evidente que el gobernador romano no obra por cuenta propia sino bajo mandato del emperador.

46. P. BENOIT, *Quirinius*, 704. Este autor hace un estudio extenso sobre las dificultades que plantea una doble legación de Cirino en las p. 708-709. Véase también sobre la doble legación de Cirino I. RINIERI, *L'anno della nascita del Salvatore*, 150-156; E. SCHÜRER, *History of Jewish People*, 424-426; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 550s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 103s; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 402-405; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Nacimiento e infancia*, 49-54. Más hipotética es la tesis que sostiene que Cirino realizó el censo durante su jefatura en la guerra contra los homonadenses.

Si no está clara la razón de la alusión al gobierno de Cirino, tampoco resulta evidente el motivo de por qué califica el censo como el primero. ¿A qué otros censos se refiere? ¿Quiere señalar san Lucas que estamos ante el primer censo de todo el imperio? La presencia de este adjetivo no tiene la finalidad de fechar el censo que tuvo lugar en la época del nacimiento de Jesús, ya que esto lo realiza, como hemos visto, con una fórmula muy general: «por aquellos días». Tampoco puede pretender identificar dicho censo con el de Cirino, más bien al contrario. Pues si hubiera querido identificarlo no debería haber introducido πρώτη en la construcción[47]. Una cosa se nos impone de lo que llevamos dicho: la cuestión decisiva en la frase evangélica no es la alusión a Cirino, sino la presencia de este adjetivo calificando al censo, algo que parece indicar también la existencia de algunas variantes.

Muchos exegetas entienden πρώτη en sentido superlativo, por tanto, el evangelista quiere decir que fue el primer censo en sentido absoluto y que tuvo lugar bajo el gobierno de Cirino. Otros, teniendo en cuenta que en el griego koiné se usa con frecuencia πρώτος por πρότερος prefieren leer aquí la referencia a un censo anterior. Ciertamente este no es el único ejemplo que tenemos de este uso del término en el Nuevo Testamento (Jn 1, 15.30; 5, 36; 1Cor 1, 25...). San Lucas, si es así, quiere distinguir este primer censo del que años después tendrá lugar durante el gobierno de Cirino. La traducción correcta sería: «Este censo tuvo lugar antes de que Cirino fuera gobernador de Siria»[48]. Se ha objetado que πρώτη supone la comparación de dos ideas análogas, pero aquí se compara un censo con una legación. Por otra parte, ¿qué sentido tiene decir que el censo fue anterior a la legación de Cirino? ¿Es lógico fechar aludiendo a un acontecimiento posterior?[49].

47. Aunque se ha discutido el significado de esta frase, a causa de las variantes de algunos testigos, parece que hemos de considerar αὕτη el sujeto de la frase y ἀπογραφὴ πρώτη el predicado: «éste fue el primer censo». Cf., por ejemplo, H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 99 n. 6; P. BENOIT, *Quirinius*, 694.

48. Entre otros, defienden este modo de entender la construcción lucana M.-J. LAGRANGE, *La question du recensement*, 77-84; N. TURNER, *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh 1965, 23s; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El censo (anterior al) de Quirino*, 159-166; W. BRINDLE, *The Census and Quirinius*, 48-50; J. NOLLAND, *Luke*, 104.

49. Véase, por ejemplo, R. OGG, *The Quirinus Question*, 233; E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 421s; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 401. Recientemente F. BOVON, *Évangile Luc*, 118 rechaza esta traducción ofreciendo como único argumento el hecho de que, a su juicio, es apologética.

M.-J. Lagrange contestó hace años a estas dos objeciones. En primer lugar, san Lucas no pretende fechar el censo aludiendo a Cirino, sino distinguirlo del que dicho gobernador realizó en el año 6 d. C. Éste fue una decisión novedosa, como hemos señalado anteriormente, y originó una oposición del pueblo judío por considerarlo una ofensa contra la ley y el resurgimiento activo del celotismo, que acabaría desembocando en la primera guerra judía contra Roma[50]. Aquel censo, por tanto, quedó grabado en la conciencia del pueblo, y no es extraño que san Lucas lo tome como referencia. Por otra parte, no se compara un censo y una legación, sino dos censos, aunque el segundo esté elíptico. Tampoco es una objeción, como se ha afirmado, la redacción que ofrece san Lucas al poner el segundo elemento de la comparación en genitivo absoluto, pues no es un caso aislado. M. -J. Lagrange señala una construcción igual a la que tenemos en Lc 2, 2 en la versión griega de los LXX: ὕστερον ἐξελθόντος Ιεχονιου τοῦ βασιλεύς... (Jer 36, 2). También aquí tenemos una construcción elíptica comparativa con el segundo término en genitivo absoluto participial. No obstante, hay que reconocer con E. Schürer que «es extraño que Lucas se haya expresado de un modo tan desmañado y despistante cuando en otros lugares muestra tanta lucidez y tersura»[51].

Pero si el escritor sagrado, o su fuente, se refiere al censo de Cirino para distinguirlo de aquél que tuvo lugar con ocasión del nacimiento de Jesús, ¿cuál fue este empadronamiento ordenado por César Augusto? Aunque sólo sea una conjetura, creemos que puede ser identificado con el juramento de fidelidad que impuso a Herodes el Grande el emperador romano[52]. Según narra Fla-

50. Si Cirino pudo llevarlo a término fue con la ayuda del sumo sacerdote Joazar ben Boetho. Sin embargo, fue tanta la antipatía que se ganó éste con su decisión de apoyarlo que, terminado el censo, Cirino tuvo que removerlo de su cargo. Cf. Ant XVIII, 1, 1 y 2, 1.

51. E. SCHÜRER, *History of the Jewish People*, 422. En el mismo sentido J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 400s. Recientemente S. MUÑOZ IGLESIAS, *El censo (anterior al) de Quirino*, 162s, ha abogado por un sustrato hebreo en este pasaje, lo que podría explicar la rareza de la construcción griega.

52. Véase, por ejemplo, M.-J. LAGRANGE, *La question du recensement*, 70; P. W. BARNETT, ἀπογραφή, 378-380; P. BENOIT, *Quirinius*, 698s; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 104; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Nacimiento e infancia*, 59-61. Otros estudiosos, aun reconociendo que el censo de Lc 2, 1 no hay que identificarlo con el de Cirino, consideran que su finalidad era conocer los hombres disponibles para la guerra; por ejemplo, S. ACCAME, *Il primo censimento della Giudea:*

vio Josefo en sus *Antigüedades Judías*, después de haber invadido Arabia sin informar a Roma, Herodes recibió una carta muy dura del césar comunicándole que a partir de ese momento no le trataría más como amigo sino como siervo (Ant XVI, 9, 3). Al parecer por mandato del mismo emperador, como signo de servidumbre, el rey judío hizo realizar en sus territorios un juramento de fidelidad a Roma; como fue llevado a cabo de modo personal, supuso un tipo de empadronamiento o censo. Un juramento que no fue bien visto ni obedecido sin dificultad por el pueblo: sabemos que seis mil fariseos se negaron a realizarlo y por ello se les impuso una multa (Ant XVII, 2, 4).

Existe una información extraevangélica que apoyaría nuestro intento de evitar la identificación del censo de Cirino con el que tuvo lugar en tiempos de Herodes en coincidencia con el nacimiento de Jesús en Belén de Judá. Nos referimos al conocido testimonio de Tertuliano. En su obra *Adversus Marcionem*, al oponerse a la interpretación doceta de Jesús, es decir, no considerarlo verdadero hombre, argumenta la realidad física de Cristo haciendo mención de sus antepasados: forma parte de una familia, nació verdaderamente de María. Es más, la lista de su madre y sus parientes se puede comprobar en los censos realizados bajo Augusto. He aquí las palabras que nos interesan:

> «Sed et census constat actos sub Augusto in Iudaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius (de Jesús) inquirere potuissent» (IV, 19, 10).

Tertuliano, pues, sitúa el nacimiento de Jesús con ocasión de un censo que realizó Sentio Saturnino. Una información que armonizaría perfectamente con toda la lectura que hemos propuesto de estos versículos, ya que Saturnino fue gobernador de Siria coincidiendo con los últimos años del reinado de Herodes el Grande.

La mayoría de los estudiosos, sin embargo, no se limitan a proponer hipótesis que expliquen o justifiquen la información

RFIstClass 72-73 (1944-45) 138-170; E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Torino 1958, 52-61; D. J. HAYLES, *The roman census and Jesus' Birth. Was Luke correct? II: Quirinius career and census in Herod's Days*: Buried History 10 (1974) 16-31.

histórica ofrecida por san Lucas en relación con el nacimiento de Jesús o a poner en evidencia las dificultades que contiene el texto y subrayar los errores cometidos por el evangelista. Unos y otros se preguntan por la razón que le indujo a introducirla en su evangelio. Las respuestas son muy diferentes. Para unos la referencia al censo tiene la finalidad de situar el nacimiento de Jesús en el contexto de la historia mundial: «El versículo es probablemente una adición de Lucas y debe ser comparado al interés histórico manifestado por Lucas en 3, 1-2 de un modo más elaborado»[53]. Ahora bien, si fuera éste el deseo del evangelista, para llevarlo a cabo hubiera bastado con la mención del emperador. Algo muy semejante a lo que leemos en Lc 3, 1 donde también se descubre en la narración lucana una intención universalista, a pesar de que el único personaje de alcance universal es Tiberio César, ya que el resto de las figuras tienen que ver con Palestina, el marco donde se sitúa la narración. No creemos, pues, que ésta sea una razón suficiente para justificar que san Lucas introduzca en su relato una noticia histórica sobre un empadronamiento ordenado por César Augusto. Redactada, además, de una forma tan torpe como para generar los problemas que hemos puesto en evidencia.

Para otros, el objeto de Lc 2, 1s sería apologético: desde sus mismos orígenes el cristianismo es presentado como una religión fiel al poder romano, sus miembros no tenían nada que ver con aquellos judíos que formaban el movimiento revolucionario celota[54]. Resulta muy costoso creer que esta noticia evangélica encierra toda esa carga apologética. La ausencia de argumentos sólidos que sostengan esta interpretación basta para descalificarla. Por añadidura, en el supuesto de que este relato hubiera sido creado después de la destrucción de Jerusalén, aludir a decretos imperia-

53. J. NOLLAND, *Luke*, 104. De igual modo, J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1942, 30; E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (CeB), London-Edinburgh 1966, 80; J. DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976, 190; P. BENOIT, *Quirinius*, 697; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 97s.

54. Así, por ejemplo, H. BRAUNERT, *Der römanische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums*: Hist 6 (1957) 192-214; A. R. C. LEANEY, *A Commentary on the Gospel according to St Luke* (BNTC), London 1958, 47s; H. R. MOEHRING, *The Census in Luke*, 155-160; R. SMITH, *Caesar's Decree*, 346-351.

les de dudosa autenticidad para ilustrar la fidelidad y la obediencia que tenían los cristianos a la autoridad establecida es algo absurdo, pues difícilmente se puede ganar la confianza de dicha autoridad con manipulaciones sospechosas.

Para un último grupo de estudiosos, el motivo del nombramiento del censo general en Lc 2, 1 es situar el nacimiento de Jesús en Belén: «Es claro que el censo es una invención puramente literaria utilizada por san Lucas para asociar a María y José, residentes de Nazaret, con Belén, la ciudad de David, porque tenía noticia de una tradición, atestiguada también en Mt 2, de que Jesús nació en Belén»[55]. Que san Lucas atribuye la causa del traslado de José y María a Belén al decreto imperial del empadronamiento es un hecho, que esta noticia sea «una invención puramente literaria» ocasionada por su conocimiento de la tradición que situaba el nacimiento de Jesús en Belén es una mera suposición de estos exegetas. Es más, lo que sugiere esta hipótesis es altamente improbable. En efecto, según estos estudiosos, el evangelista para hacer un simple cambio de escena escogió un camino complicado: inventar un censo que obligara a desplazarse a los ciudadanos romanos a los lugares de sus antepasados. No sin razón R. E. Brown, después de haber propuesto esta interpretación, confiesa: «He dicho que, en parte, fue para mover la escena de Nazaret a Belén, pero esto no es una explicación adecuada *ya que Lucas podía haber encontrado un camino menos complicado para cambiar de escena*»[56].

55. J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 393. También J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 63; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 411.413.

56. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 414. El subrayado es nuestro. No es la única razón que ofrece este estudioso para apoyar su afirmación de que Lc 2, 1-5 es una creación del evangelista: solemnizar el comienzo de la vida de Jesús (p. 414s); sugerir el simbolismo que encierra hacer nacer a Jesús, príncipe de la paz, bajo el reinado de Augusto, pacificador del imperio (p. 415s); una asociación de ideas originada por la lectura del Sal 87, 6 según la versión *Quinta* (p. 417s). De igual modo, J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 400, piensa que la referencia al censo decretado por César Augusto es también «localizar el nacimiento de Jesús en Belén bajo los dos famosos reinados, de Herodes el Grande y César Augusto». Para aludir a los dos reyes, sin embargo, no era necesario hacer mención de censo alguno, hubiera bastado con nombrar al emperador romano y al rey judío del mismo modo que en 3, 1s. Es evidente la gran carga de subjetivismo que encierran estas lecturas del texto sagrado. Para otras hipótesis cf. R. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 411-418; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Nacimiento e infancia*, 72s.

Frente al subjetivismo y parcialidad que denotan las explicaciones referidas, sólo una explicación objetiva puede dar razón adecuada del modo de proceder del evangelista. Nos parece más realista y sencillo reconocer que si san Lucas sitúa el nacimiento de Jesús en Belén con ocasión de un censo realizado en Judea por mandato del emperador romano es debido a que recibió una tradición que contenía esta información. Algunas de las intenciones leídas por los exegetas en el relato son posibles y, si son ciertas, manifiestan la riqueza de significado que tuvo aquel acontecimiento, pero no pueden ser consideradas como el origen de la noticia lucana. Ciertamente no explican adecuadamente ni las dificultades históricas generadas por ella ni tienen en cuenta la torpe redacción de estos versículos; dato que debería bastar para poner en duda la afirmación de los estudiosos que consideran esta noticia sobre el censo como un artificio literario salido de la pluma de san Lucas[57]. El estudio realizado nos impone una mayor prudencia sobre el origen de estos versículos lucanos. Es difícil creer que son creación del tercer evangelista cuando están redactados en un griego tan extraño y difícil y han causado tantos problemas históricos. Probablemente la tradición recibida por san Lucas, de la que depende esta información, fuera de origen palestinense y redactada en lengua semítica[58].

4. *La exaltación de Cristo en Heb 1, 5s*

La carta a los Hebreos, escrito destinado a reconfortar a judeo-cristianos en la tribulación y en el peligro de abandonar su fe, está centrada en la figura de Cristo y su obra salvífica. Su cristología, como ha puesto en evidencia J. Roloff, se basa en el esquema de la cristología tradicional formulada en Flp 2, 6-11; 1Tm 3, 16; Col 1, 15-20: Jesús, Hijo de Dios preexistente, se anonada

57. Entre otros, defienden que estos versículos son una composición del evangelista R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 411; J. A. FITZMYER, *Gospel Luke*, 392.

58. Sostienen este origen, entre otros, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 46; H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, 190; H. SCHÜRMANN, *Lukasevangelium*, 99 n. 5; I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 97; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Nacimiento e infancia*, 270-280; en las p. 273s se encontrará la referencia de otros autores que defienden la dependencia del evangelista de una tradición semítica.

asumiendo la condición humana y aceptando la muerte, que es el destino de todos los hombres; pero después de haberla sufrido, es elevado a la derecha del Padre y todas las potencias y señoríos le proclaman Señor del universo[59]. Esta cristología aparece sintetizada en los dos primeros capítulos de este escrito, como puede apreciarse siguiendo la excelente exposición que hace de ellos A. Vanhoye[60].

Nosotros tenemos un motivo particular para ocuparnos aquí de esta carta-homilía, y más en concreto de sus capítulos primeros: en ellos es utilizado dos veces el vocablo οἰκουμένη (1, 6; 2, 5), creando no pocas dificultades para la inteligencia de los contextos en que aparece. Sin duda alguna, Heb 1, 6 es el texto más controvertido. Leemos en una de las versiones españolas:

> «En efecto, ¿a qué ángel dijo alguna vez: 'Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy'; y también: 'Yo seré para él Padre, y él será para mí Hijo?' Y nuevamente al introducir al Primogénito en el mundo (τὴν οἰκουμένην), dice: 'Y adórenle todos los ángeles de Dios'» (v. 5-6)[61].

Estos versículos forman parte de una primera sección del conjunto, en que se expone la relación de Cristo con Dios-Padre (1, 5-14). Para ello, el autor sagrado se ha servido de una comparación entre Cristo y los ángeles, en tres contrastes sucesivos, que ponen de manifiesto la superioridad de Cristo. En un primer momento, el autor subraya la filiación divina de Jesús frente a la subordinación de los ángeles (v. 5-6). El segundo contraste se centra en la posición inmutable del Hijo frente a la situación inestable de los ángeles (v. 7-12). Por último, y a modo de síntesis, nuestro autor considera a aquél entronizado como Señor y dominador de todo a diferencia del continuo servicio de éstos (v. 13-14). Está claro, pues, que el sentido general de este pasaje no ofrece dificultad alguna: en él, como en todo el contexto, se proclama la superioridad de Cristo frente a los ángeles. Sin embargo, varias son las aporías concretas que contiene el texto. Una de ellas, en la que centraremos nuestra atención, es la siguiente: ¿qué entiende el autor sagrado por οἰκουμένη, y por tanto, qué quiere decir el «introducir al Primogénito en el mundo»?

59. J. ROLOFF, *Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung der irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes*, en G. STRECKER (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tübingen 1975, 143-166; C. A. FRANCO MARTÍNEZ, *Jesucristo, su persona y su obra, en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Heb 2, 9-10; 5, 1-10; 4, 14 y 9, 27-28* (SSNT I), Madrid 1992, 385-388.

60. A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (LeDiv 58), Paris 1969.

61. J. A. UBIETA (ed.), *«Biblia de Jerusalén». Edición española*, Bilbao 1970.

Tres son las respuestas que se han dado a esta pregunta. En primer lugar, traduciendo οἰκουμένη por su valor más usual, «tierra habitada», diversos exegetas han leído aquí una alusión a la encarnación[62]. Sin embargo, existen tres fuertes objeciones contra semejante lectura. Ciertamente, la adoración de los ángeles tiene lugar no en la encarnación, sino en la exaltación a la derecha del Padre (Flp 2, 10; Ef 1, 20-21; Col 2, 15...). Bien es cierto que los defensores de esta interpretación han apelado a Lc 2, 13s, donde se habla de la aparición de una multitud de ángeles en el nacimiento de Jesús; pero las palabras de Heb 1, 6 no son una adecuada descripción de la aparición angélica en Belén: la proclamación de las potencias angélicas no va dirigida al Hijo de Dios encarnado, sino a Dios Padre. Por otra parte, la carta a los Hebreos presenta siempre la encarnación como una humillación, como un situarse por debajo de los ángeles; y esto, si no contradice, al menos hace enormemente improbable que el autor sitúe en el nacimiento terreno de Cristo esta adoración angélica. Por último, la encarnación aparece en este escrito como la obra del Hijo (Heb 2, 14; 10, 5.7.9...); por el contrario, nuestro pasaje habla de una obra del Padre.

A las objeciones anteriores tendríamos que añadir la presencia del adverbio πάλιν calificando al verbo εἰσαγαγῃ. Es éste, no obstante, un aspecto muy debatido por los estudiosos. Algunos, de modo especial los defensores de la interpretación anterior, entienden este πάλιν como introductorio de una nueva cita bíblica; así pues, calificaría no al verbo inmediatamente posterior, sino a λέγει. En favor de un orden tan descuidado en los elementos de la frase se han esgrimido ejemplos de procedencia diversa, pero ninguno de este mismo escrito. Por el contrario, si se tienen en

62. Véase, por ejemplo, M. TUART, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, II, Andover 1828, 54; J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC 40), Edinburgh 1924, 10s; T. DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei* (SB(T)), Marietti 1952, 49; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (EtB), II, Paris 1953, 17; G. W. BUCHANAN, *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions* (AncB 36), Garden City 1972, 17s.

cuenta los diversos lugares donde aparece esta partícula hemos de concluir que el autor sagrado la utiliza siempre correctamente[63].

Ahora bien, si aquí se habla de una «reintroducción», porque el adverbio πάλιν acompaña al verbo «introducir», ¿no estará aludiendo el texto a la Parusía? Si οἰκουμένη designa la tierra, y en ella puso Dios a su Hijo una vez ya en la encarnación, la nueva introducción del mismo en este escenario no puede ser otra que su Parusía. De hecho, así ha pensado un numeroso grupo de exegetas[64]. Sin embargo, tampoco esta interpretación está libre de dificultades. Ver aquí una referencia a la Parusía violenta no poco el contexto, que habla de la entronización de Cristo (1, 3-13). Además, si existen pasajes en el Nuevo Testamento donde se afirma que los ángeles acompañarán a Cristo en su segunda venida (cf. Mt 16, 27; 25, 31), en ninguna parte se afirma explícitamente su adoración en aquel momento. Más todavía, en el momento de la Parusía el señorío de Cristo incluirá no sólo la superioridad sobre los ejércitos de los ángeles, sino también el dominio sobre la creación entera. Por último, de igual modo que la encarnación, la Parusía se presenta en este escrito como una acción que realizará el Hijo (9, 28) y no el Padre.

63. Πάλιν es utilizado diez veces en la carta a los Hebreos. En cinco casos introduce una cita del Antiguo Testamento (1, 5; 2, 13; 4, 5; 10, 30) y los cinco restantes expresan una repitición de la acción expresada por el verbo que califica (1, 6; 4, 7; 5, 12; 6, 1.6). Es más, cuando introduce una cita la fórmula empleada es καὶ πάλιν λέγει. Creemos, pues, que G. LÜNEMANN, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Hebrews*, trans. by M. J. Evans, en H. A. W. MEYER (ed.), *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*, IX, Edinburgh 1882, 87s, está acertado al afirmar: «Considerar meramente πάλιν, con la Peshita, Erasmo (sigue una larga lista de estudiosos) como la fórmula para unir una nueva cita lo impide la posición de las palabras. Debería estar escrito: πάλιν δὲ, ὅταν εἰσαγάγῃ... λέγει... Dada la posición en nuestro pasaje, πάλιν sólo puede acompañar a εἰσαγάγῃ». Véase también B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, London ^{3}1928, 22s; A. M. VITTI, *«Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terrae» (Hebr. 1, 6)*: VD 14 (1934) 306-312.368-374; 15 (1935) 15-21; R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*, Minneapolis 1966, 50; A. FEUILLET, *Premiers-nés, III: Nouveau Testament*: DBS 8 (1972) 497.

64. F. DELITZSCH, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, trans. by T. L. Kingsbury, I, Edinburgh 1878, 67s; G. LÜNEMANN, *Epistle to the Hebrews*, 88; A. SEEBERG, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig 1912, 13; E. RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), Leipzig ^{2}1922, 19s; B. F. WESTCOTT, *Epistle to the Hebrews*, 22s; T. HEWITT, *The Epistle to the Hebrews. An Introduction and Commentary* (TNTC 15), Grand Rapids 1960, 56; R. C. H. LENSKI, *Epistle to the Hebrews*, 48; H. STRATHMANN, *L'Épître aux Hébreux*, trad. par E. de Peyer, Genève 1971, 22.

Un último grupo de estudiosos piensa que aquí se alude a la entrada de Cristo en el cielo, a su exaltación[65]. Esta interpretación, ciertamente, no sólo evita las dificultades anteriores, sino incluso tiene a su favor el mérito de adaptarse muy bien a la teología de la carta, donde se subraya la entrada de Cristo en los cielos como la obra salvífica por excelencia[66]. Ahora bien, también ella tiene que hacer frente a una objeción. Un elemento básico de esta interpretación es el significado que se da a οἰκουμένη, tierra celeste, mundo venidero. Pero según algunos estudiosos este vocablo nunca tiene este significado: «Sin duda se objetará, y es una dificultad muy seria, que en ninguna otra parte el término οἰκουμένη designa el cielo»[67]. A nuestro entender, sin embargo, esta dificultad no es insalvable. En primer lugar, no es cierto que éste sea el único caso de un uso figurado de dicho vocablo griego: hay otro en este mismo escrito. En 2, 5 leemos: «Dios no sometió a los ángeles el mundo venidero (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν), del cual estamos hablando». Como se puede apreciar, es el mismo autor sagrado quien nos ayuda a entender el léxico que emplea. Comenta A. Vanhoye al respecto:

> «Un poco más lejos, por lo demás, precisará que es de la *oikouménè venidera* de la que habla (2, 5). El calificativo utilizado despeja toda posibilidad de duda. Al decir *oikouménè*, el autor no apunta al mundo presente, la ciudad terrestre, sino la 'ciudad venidera' (13, 14), 'Jerusalén celeste' (12, 22), nuestra patria celeste (11, 14-16). Es necesario, pues, cuidarse de confundir la entrada de Cristo en el *kosmos* (10, 5) y su introduc-

65. F. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung*, München 1955, 96; P. C. B. ANDRIESSEN, *De betekenis van Hebr 1, 6*: StC 35 (1960) 1-13; F. F. BRUCE, *Commentary on the Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NLC), London-Edinburgh 1967, 17; A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 154-157; P. C. B. ANDRIESSEN, *La teneur judéo-chrétienne de He I 6 et II 14b-III 2*: NT 18 (1976) 293-304.

66. A. FEUILLET, *Premiers-nés*, 498, al presentar esta interpretación, afirma: «Es necesario reconocer el gran mérito de explicar Heb 1, 6 en función de un dato privilegiado en la teología del escritor sagrado: mientras que en las cartas paulinas, eco de la enseñanza tradicional, la resurrección del Salvador señorea totalmente la esperanza escatológica, en la carta a los Hebreos no es la resurrección de Cristo propiamente dicha la que es subrayada, sólo se la menciona en 13, 20, y con la ayuda de una cita del AT (Is 63, 11), sino la *entrada de Cristo en el mundo nuevo*, que hace de él el precursor (πρόδρομος) de los cristianos: cf. 4, 4; 6, 20; 7, 26; 8, 1-2; 9, 12-24; 12, 25».

67. A. FEUILLET, *Premiers-nés*, 497.

ción en la *oikouménè* (1, 6). La primera es una humillación por debajo de los ángeles (2, 7.9), la segunda es exaltación por encima de ellos» (1, 4.6)[68].

En segundo lugar, todo el contexto del pasaje apoya esta interpretación. El autor sagrado, desde el comienzo del escrito, se sitúa con Jesús glorificado en una perspectiva celeste: «Se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (v. 3). Esta exaltación le ha colocado por encima de los ángeles (v. 4). Justamente el tema de la perícopa a la que pertence Heb 1, 6 es la superioridad del Hijo, puesta de manifiesto en tres contrastes sucesivos (v. 5-14), a los que hemos ya aludido. El autor de la carta, mediante estas comparaciones entre los ángeles y Jesús exaltado, trata de descubrir la situación de éste junto al Padre. Es decir, la perspectiva sigue siendo celeste; el escritor, y el lector con él, está situado en el reino de los cielos.

Por otra parte, P. C. B. Andriessen se esfuerza en probar que en Heb 1, 6 subyace la imagen de la entrada del pueblo elegido en la tierra prometida. Considera este exegeta que el versículo es una composición hecha a base de citas de la versión griega del Deuteronomio. En la primera parte, tenemos un calco de la expresión que con frecuencia aparece en este libro para introducir los mandamientos que se derivan de la alianza de Yahvé con su pueblo, Israel, y que no es otra que la posesión de la tierra prometida[69]. Apoyándose en este trasfondo veterotestamentario, el

68. A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 156. También, entre otros, J. MOFFATT, *Epistle to the Hebrews*, 21; R. C. H. LENSKI, *Epistle to the Hebrews*, 72; F. F. BRUCE, *Epistle to the Hebrews*, 33s; O. MICHEL, οἰκουμένη, 159; P. C. B. ANDRIESSEN, *La teneur judéo-chrétienne de He I 6*, 294. Un grupo de estudiosos, en especial los defensores de la segunda interpretación, entienden la expresión de 2, 5 de un modo distinto: aquí se habla del reino mesiánico final; véase, por ejemplo, M. TUART, *Epistle to the Hebrews*, 68; F. DELITZSCH, *Epistles to the Hebrews*, 102; T. DA CASTEL S. PIETRO, *Epistola agli Ebrei*, 63; T. HEWITT, *Epistle to the Hebrews*, 65; G. W. BUCHANAN, *Hebrews*, 26. No obstante, la descripción que hacen de este reino mesiánico es verdaderamente «celestial».

69. P. C. B. ANDRIESSEN, *La teneur judéo-chrétienne de He I 6*, 295-299. Entre otros lugares donde aparece dicha expresión, este estudioso cita Dt 6, 10; 7, 1; 11, 29; 31, 20... Ciertamente en Heb 1, 6 no se reproduce con exactitud la misma fórmula, sino que se han realizado ciertas modificaciones: se introduce el adverbio πάλιν, se sustituye el pronombre σε por πρωτότοκον y γῆ por οἰκουμένη. En cuanto a la presencia del adverbio, al entender aquí una alusión a la entrada del pueblo elegido en la tierra prometida, era totalmente necesaria: «la primera [introducción] se realiza cuando, en la antigua economía, es introducido en la 'persona' de Israel (cf. Heb 9, 26), la segunda (πάλιν) cuando esta prefiguración

autor de este escrito del Nuevo Testamento sugiere que Jesús cumple de modo pleno y definitivo lo que se había prometido a Israel, cuya entrada en la tierra de Canaán no es más que una débil imagen de la entrada de Cristo en la verdadera y definitiva tierra de promisión, es decir, el cielo[70].

Sin embargo, este paralelismo entre Israel entrando en la tierra prometida y Cristo introducido por Dios en el cielo, tiene que hacer frente a una dificultad importante. Si es verdad que el escritor sagrado atribuye esta analogía a la exaltación de Jesús, también tendría que continuar en la segunda parte del v. 6 para que la correspondencia fuese perfecta. Pero, ¿en qué lugar del Antiguo Testamento se afirma que Dios ordenó a los ángeles adorar al pueblo de Israel cuando entraba en Canaán? Con palabras del propio P. C. B. Andriessen, «la coincidencia de estos dos hechos —entrada y adoración—, ¿también encuentra una analogía en el pasaje veterotestamentario como el autor de Heb nos lo hace entender?»[71]. Aun reconociendo que, a primera vista, parece que no, este estudioso pretende resolver esta dificultad leyendo la cita de Heb 1, 6b, es decir, Dt 32, 43b (LXX): καὶ ἐισχυσάτωσαν αὐτῳ πάντες ἄγγελοι θεοῦ, referida al pueblo elegido. No obstante, es difícil decidir si el pronombre αὐτῳ designa a Yahvé o al pueblo

recibe su cumplimiento por la exaltación de Cristo, introducido en la gloria celeste» (p. 299s). Por otra parte, es fácil constatar cómo Dios considera a Israel como su hijo bienamado (cf. Ex 4.22; Nm 11, 12; Os 11, 1-4; etc.). Es a Israel, como su primogénito, a quien Dios ha dado en heredad la tierra de Canaán. Así pues, «si el Verbo encarnado ha venido a realizar todo lo que está prefigurado en el pueblo judío, no es extraño oír que Dios ha establecido su Hijo 'heredero de todas las cosas' (He 1, 2.4) y que ha 'introducido el primogénito en la tierra habitada' (v. 6)... es la entrada triunfal en la tierra prometida, que ha sugerido el título (sin determinación, al contrario de sus otros empleos) en el autor» (p. 298). Por último, el vocablo οἰκουμένη pone en evidencia el contraste que existe entre el desierto y la tierra habitada en la que será introducido el pueblo elegido, el país de Canaán donde entrarán los judíos, a quienes «Dios les había prometido esta tierra como οἰκουμένην» (p. 299).

70. P. C. B. ANDRIESSEN, *La teneur judéo-chrétienne de He I 6*, 295-304; cf. también del mismo autor, *En lisant l'Épître aux Hébreux. Lettre au R. P. A. Vanhoye professeur à l'Institut Biblique Pontifical sur l'interprétation controversée de certains passages*, Abbaye Sin Benedictusberg 1977, 3. También A. VANHOYE, *L'οἰκουμένη dans Hébreux*, 248-253, donde lee este término en Heb 1, 6 y 2, 5 como una designación del cielo, aunque llega a este resultado por un camino diferente. Partiendo de diversos textos del Antiguo Testamento (LXX: Ag 2, 6; Sal 96, 9-11; 93, 1...), pone de manifiesto una posible oposición entre κόσμος y οἰκουμένη, entre el mundo perecedero y el imperecedero o escatológico.

71. P. C. B. ANDRIESSEN, *La teneur judéo-chrétienne de He I 6*, 300.

de Israel; aunque este estudioso opta evidentemente por la segunda posibilidad a la luz del texto de Hebreos[72].

Sin negar la existencia de esta analogía aquí, aunque el razonamiento con que quiere justificarla P. C. B. Andriessen peca bastante de malabarismo, creemos que la presencia en Heb 1, 6 del término οἰκουμένη designando la tierra celeste puede justificarse de un modo más sencillo. Como es bien conocido la tierra de Israel aparece en la literatura judía como símbolo o imagen de la herencia celeste. Quizá el origen de este proceso esté en la realización relativa de la promesa divina, en su fugacidad. En realidad, la historia del pueblo judío es un permanente esfuerzo de la posesión de la tierra prometida, nunca lograda de un modo definitivo. Su territorio siempre estuvo hostigado o sometido por diferentes pueblos; arrebatado a veces. La tierra, pues, se espiritualizó, se convirtió en el símbolo de la heredad imperecedera, de una verdadera y definitiva tierra de promisión.

Los textos de la literatura judía extrabíblica que citamos a continuación reflejan con claridad este uso figurado de la tierra de Canaán. En el primero, traducido intencionalmente de forma muy literal, se habla de la recompensa eterna del justo, del que ha vivido según los mandatos divinos. Y recuérdese que en hebreo y arameo los participios impersonales en plural equivalen a una pasiva divina[73].

> «Todo el que hace un mandamiento, hacientes bien a él y alargantes a él los días (מטיבין לו ומאריכין לו את ימיו) y heredante la tierra (ונחל את הארץ); y todo el que no haciente un mandamiento, no hacientes bien a él y no alargantes a él (אין מטיבין לו ואין מאריכין לו) los días, y él no heredante la tierra (ואינו נוחל את הארץ)» (*Qiddûsîn* 1, 10).

Una bella profecía sobre la reconstrucción del pueblo de Israel contiene Is 60. En ella se promete, una vez más, la posesión para siempre de la tierra (v. 21: לעולם יירשו ארץ). El tratado *Sanhedrîn* de la Mishnah recoge esta profecía, pero la tierra física

72. P. C. B. ANDRIESSEN, *La teneur judéo-chrétienne de He I 6*, 300-304. Allí se podrá encontrar de un modo extenso la argumentación en la que apoya el autor su afirmación.

73. Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek* (SPIB 114), adap. by J. Smith, Rome 1963, 1-3 § 1-5.

de Israel, al estar en paralelismo estrecho con la locución «tener parte en el mundo futuro», adquiere un significado simbólico: sirve para designar la herencia eterna.

> «Todo Israel tiene porción del mundo futuro (לעולם הבא), pues está escrito: 'Y tu pueblo será todo de justos, para siempre poseerán la tierra (יירשו ארץ)'... Y éstos son los que no tienen porción en el mundo futuro: quien dice: 'no hay resurrección de la muerte según la Torá', y 'no es la Torá del cielo', y el epicúreo» (10, 1)[74].

El último ejemplo pertenece al libro de Henoc y creemos es innecesario cualquier comentario dada su transparencia. Sólo téngase en cuenta que aquí se alude a dos tipos de pecadores: los pertenecientes al pueblo judío, que alcanzarán el perdón, y los paganos, que sufrirán la maldición.

> «Y habrá perdón de los pecados, y toda clase de misericordia y paz y clemencia; habrá salvación para ellos, una hermosa luz. Y para todos tus pecadores no habrá salvación, sino que sufrirán la maldición. Pero para el elegido habrá luz y gracia y paz y habitará la tierra» (5, 6-7).

No es extraño que los escritos del Nuevo Testamento también reflejen este fenómeno. En efecto, en el pensamiento y el lenguaje cristianos el reino celeste se simboliza con realidades concretas y conocidas. Recuérdese el capítulo 21 del Apocalipsis donde la ciudad de Jerusalén es revestida de una belleza inusitada para personificar la herencia eterna. En Heb 1, 6 se utiliza la tierra de Israel para designar la misma realidad: la verdadera y definitiva tierra de promisión.

Si nuestra exegesis de Heb 1, 6 es correcta, la frase «al introducir de nuevo al primogénito en el cielo (= τὴν οἰκουμένην)»

74. Comentando este texto, W. D. DAVIES, *The Gospel and the Land*, 123s dice: «La frase 'el mundo futuro' es claramente difícil de entender con precisión: a veces puede identificarse con la edad mesiánica. Aquí el contexto deja claro que se refiere a la edad final después de la resurrección de la muerte. El país ya no es territorial: ha llegado a ser un símbolo de la vida del tiempo venidero, que el cuarto evangelio lo denomina 'vida eterna'». Sobre este tema, la tierra de Israel como símbolo del mundo futuro, véanse en la misma obra las p. 121-126.

contiene una clara afirmación de la preexistencia de Cristo. Declaración que está en total armonía con el tenor del escrito. De hecho, ya desde el comienzo de la carta-homilía se habla de Jesús como preexistente a la creación: «... nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos» (1, 2)[75].

Excursus: La vuelta de Jesús a la gloria

El estudio que acabamos de realizar nos permite sospechar que la afirmación de la preexistencia de Jesús puede ser también leída en uno de los relatos pascuales del tercer evangelio: el de la aparición de Jesús resucitado a dos discípulos en el camino de Emaús (Lc 24, 13-35)[76].

Este relato consta fundamentalmente de un diálogo mantenido entre el resucitado y los dos discípulos, cuyo tema central es la necesidad del sufrimiento-muerte del Mesías; presente también, como estribillo, a lo largo de este último capítulo lucano

75. Es evidente que la preexistencia de Jesús es un dato afirmado desde los orígenes de la experiencia cristiana. De hecho, se puede encontrar esta afirmación a lo largo de los escritos del Nuevo Testamento: 1Cor 8, 6; Flp 2, 6-11; Col 1, 15-17; Jn 1, 1-3; etc. Sobre este tema, aparte del artículo de J. ROLOFF, *Der mitleidende Hohpriester*, véanse también C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, 287-291; A. VANHOYE, *Situation du Christ*, 65-70.143s.109-112; M. HENGEL, *The Son of God. The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, trans. by J. Bowden, Philadelphia 1976, 66-76.85-88; G. SCHNEIDER, *Les affirmations du Nouveau Testament*: RCICom II, 1 (1977) 21-28; el número en su mayor parte está dedicado a la preexistencia de Jesús (p. 2-60).

76. La bibliografía de esta perícopa es abundante. Además de los comentarios generales a este evangelio, pueden consultarse P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke 24*, en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, zu seinem siebzigsten Geburtstag* (BZNW 21), Berlin 1954, 165-186; C. F. D. MOULE, *The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages*: NTS 4 (1957-58) 58-61; A. EHRHARDT, *The Disciples of Emmaus*: NTS 10 (1963-64) 182-201; H. D. BETZ, *The Origin and Nature of Christian Faith According to the Emmaus Legend (Luke 24: 13-32)*: Interp 23 (1969) 32-46; J. WANKE, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichte Untersuchung zu Lk 24, 13-35* (EThSt 31), Leipzig 1973; R. S. DILLON, *Fron Eye-Witness to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24* (AnBib 82), Rome 1978; J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* (EtB), Paris 1979, 69-159; W. L. LIEFELD, *Exegetical Notes. Luke 24, 13-35*: TrinJ 2 (1981) 223-229.

(Lc 24, 7.26.44-46)[77]. Este tema del padecimiento de Cristo se expresa casi siempre en el mismo esquema: padecer-morir-resucitar. Curiosamente, sin embargo, el v. 26 es excepción a esta regla. Aquí aparece la inusitada afirmación de «entrar en su gloria» en el lugar de la referencia a la resurrección. Dice así: «¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas y entrar en su gloria (καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ)?»[78].

Para sacar esta expresión de su aislamiento se consideran las otras expresiones presentes en este capítulo como paralelas, pero ya hemos dicho que esto no es posible, pues en ellas se habla de resurrección: «El Hijo del hombre había de ser entregado en manos de los pecadores, y ser crucificado, y resucitar en el tercer día» (v. 7); «... que el Cristo padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos» (v. 46; cf. también Hch 17, 3; 26, 23). Además existe otra diferencia evidente: mientras en Lc 24, 26 se lee la afirmación de que el padecer es *para* entrar en la gloria, en és-

77. Todo el diálogo ha sido considerado una creación lucana como vehículo de su propia teología. Véase por ejemplo: C. R. BOWEN, *The Emmaus Disciples and the Purpose of Luke*: BW 35 (1910) 236-243; M.-É. BOISMARD-P. BENOIT, *Synopse des quatre évangiles en français*, II, Paris 1972, 448; J. WANKE, *Die Emmauserzählung*, 109-114.123; R. S. DILLON, *From Eye-Witness*, 144. Mucho más equilibrado es el juicio de I. H. MARSHALL, *Gospel Luke*, 891: «Estas consideraciones (cf. p. 890s) sugieren que está justificado considerar esta historia como teniendo una base en la tradición, y esta tradición puede tener una base histórica. La mano de Lucas en la formación de la narrativa no puede ser negada, pero él no creó su historia *de novo*». En el mismo sentido, entre otros, A. PLUMMER, *Gospel Luke*, 551; P. SCHUBERT, *Luke 24*, 170.177 n. 24; E. EHRHARDT, *The Disciples of Emmaus*, 182s; H. D. BETZ, *Emmaus Legend*, 34; J. M. GUILLAUME, *Luc interprète*, 93-96.111-118.

78. Por otra parte, este versículo ha sido considerado como una creación lucana; véase, por ejemplo, R. S. DILLON, *From Eye-Witness*, 140. Sin embargo, varias son las expresiones no lucanas contenidas en él: el uso absoluto del verbo παθεῖν, la utilización del título χριστός en un contexto de pasión y la frase εἰσελθειν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ. Estos elementos nos muestran que toda cautela es poca en este terreno tan poco sólido. No obstante, un uso semejante del verbo παθεῖν y del título χριστός aparece en Lc 24, 46; Hch 3, 18; 17, 3; 26, 23; no así la frase εἰσελθειν κτλ. Por otra parte, encontramos un eco de la necesidad del sufrimiento de Cristo en Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33s par; 14, 49; Mt 26, 54; Rom 14, 9... Sin embargo, la relación Mesías sufriente y anuncio profético es subrayada por san Lucas o sus fuentes. Véanse, sobre las expresiones no lucanas aludidas, F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology. Their History in Early Christianity* (LuttL), trans. by H. Knight-G. Ogg, London 1969, 187s; V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (MSSNTS 19), ed. by O. E. Evans, Cambridge 1972, 109; J. WANKE, *Die Emmauserzählung*, 86. 92; R. S. DILLON, *From Eye-Witness*, 138-143.

tas se habla de dos cosas en parataxis gramatical y lógica[79]. La expresión «entrar en la gloria», por tanto, es única en su evangelio. Un modo de expresarse, por otra parte, que parece dar por supuesto que Jesús no poseyó tal gloria hasta después de su resurrección. Dato que destaca aún más la rareza de dicha locución. Creemos que el sustrato semítico de la tradición evangélica puede ayudarnos a resolver este problema. Y consideramos extraño que no se haya recurrido a él.

Ciertamente el significado que pudiéramos llamar propio de εἰσέρχομαι es «entrar», y es el que posee en la mayoría de los pasajes evangélicos donde aparece. Pero también encontramos varios casos de un uso torpe o extraño del mismo[80]. Nuestra atención se centrará sólo en aquellos casos en que parece ser exigido el valor «regresar, volver».

El evangelio de san Mateo es el único que sitúa a Jesús en Egipto. Tras la adoración de los Magos, Herodes el Grande intentó hacer desaparecer el peligro que creía significaba para él la presencia de Jesús. Por este motivo, la Sagrada Familia huye a Egipto (Mt 2, 13-15). La vuelta a la tierra de Israel es el cumplimiento de una orden que recibe José de un ángel durante el sueño. El mandato dice así: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre y marcha a la tierra de Israel (πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ)» (v. 20). Con prontitud realiza José esta orden: «El se levantó, tomó consigo al niño y a su madre καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ (v. 21). Como manifiesta el paralelismo antitético existente entre estos dos versículos y la orden de huir (v. 13: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto»), ciertamente el valor que tenemos que conceder al verbo griego εἰσέρχομαι usado por san Mateo es «regresar, volver». Sin embargo, en el griego helenístico

79. La mayoría de los estudiosos entienden que la segunda frase de infinitivo está subordinada, por eso la traducen como final o introducen la partícula «así». Véase, por ejemplo, J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt*, Berlin 1904, 139; M.-J. LAGRANGE, *Évangile Luc*, 607; E. KLOSTERMANN, *Lukasevangelium*, 237; N. GELDENHUYS, *Gospel Luke*, 634; J. SCHMID, *Evangelium Lukas*, 357s; E. OSTY, *Évangile Luc*, 163. Sobre el καί y el ו hebreo-arameo con valor final véase M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 153 § 455, donde se cita este texto.

80. Entre otros, y concretándonos a los evangelios sinópticos, Mt 9, 18; 17, 25; Mc 2, 26; Lc 9, 46; 17, 12. El caso más extraño es el de Lc 9, 46 donde parece exigirse el significado de «surgir, sobrevenir». El texto dice así: «Surgió (εἰσῆλθεν) entre ellos una discusión sobre quién sería el mayor de ellos».

no hemos encontrado testimonio alguno que favorezca semejante valor. Por otra parte, traducir atribuyéndole su significado usual, «entrar», es intolerable. La extrañeza de su presencia en este lugar también fue percibida por los copistas del texto evangélico, como pone de manifiesto la existencia de las variantes respecto a este verbo.

A nuestro juicio nos hallamos ante un nuevo ejemplo del fenómeno que hemos señalado en otros lugares de nuestro estudio: el verbo griego puede ser el resultado de una no acertada traducción de uno arameo o habérsele atribuido un valor, que no posee, por influjo de esta lengua semítica. De hecho, si suponemos, como sería lo más natural, que el verbo griego esconda aquí el arameo עלל, cuyo campo semántico incluye los significados «entrar» y «regresar»[81], podríamos encontrar una explicación al valor exigido para este verbo por el contexto del relato. Es muy posible que el responsable del paso del arameo al griego eligiera mal el verbo que debía traducir עלל. Por otra parte, la variante atestiguada por sa y Eus vendría en apoyo de nuestra hipótesis y corroboraría la traducción que hemos propuesto, ya que el campo semántico del verbo ἐπανέρχομαι contiene los valores «volver, regresar»[82].

Un nuevo ejemplo de este valor nos ofrece el segundo evangelio. Al comienzo del relato de la curación de paralítico, leemos: καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ (Mc 2, 1). Traducir aquí otorgando al verbo su significado habitual tendría como resultado una afirmación excesivamente concreta, «y entró de nuevo a Cafarnaún», cuando la misma continuación de la narración parece exigir una alusión más vaga (v. 1b). Tampoco sería muy natural traducirlo por «venir», valor que aparece en el griego de los papiros[83], pues no se ve que el narrador se sitúe en el mismo Cafar-

81. Sobre los diferentes valores de este verbo véanse las p. 113s. de nuestro trabajo. Por otra parte, el mismo valor del verbo griego que hemos visto tiene Mt 2, 21 se puede leer en Mt 8, 5; Lc 7, 1. Cabría la posibilidad de que aquí tuviera el valor del simple ἔρχομαι.

82. Bastantes testigos traen el verbo simple ἦλθεν. La lectura εἰσῆλθεν, que es la más difícil, está atestiguada por ℵ B C y pocos más.

83. Véase, por ejemplo, B. P. GRENFELL-A. S. HUNT-E. J. GOODSPEED, *The Tebtunis Papyri*, II, London 1907, donde leemos: «Harás bien, hermano, en venir y traer mi esposa contigo, pues le he escrito para que venga contigo (ἔγραψα γὰρ αὐτῇ σὺν σοὶ εἰσελθεῖν)» (418, 8-11).

naún. Al igual que en el texto de san Mateo, si le atribuimos el significado «volver» hacemos desaparecer todas las extrañezas y obtenemos una traducción armónica y coherente con el contexto. En efecto, san Marcos ha narrado en el capítulo anterior algunos hechos realizados por Jesús en Cafarnaún, que abandona para ir a predicar por la Galilea (v. 39). Al comienzo del relato del paralítico puntualiza que Jesús «volvió otra vez» a Cafarnaún.

A la luz de este dato lingüístico, cabe la sugestiva posibilidad de que Lc 24, 26 no hable de que Jesús «entra» en su gloria por primera vez, sino que «vuelve» a ella. De esta manera sacaríamos esta frase de su aislamiento. En ella tendríamos algo que leemos en otros lugares del Nuevo Testamento: una afirmación de la preexistencia de Cristo. Afirmación semejante a la que hemos leído en Heb 1, 6, o las contenidas en el evangelio según san Juan, como las que tenemos en estos dos pasajes:

> «... y al que viene a mí no lo echaré fuera, porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado... ¿Esto os escandaliza? ¿Y si vierais al Hijo del hombre subir adonde estaba desde el principio?» (6, 38.62).

> «... sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía...» (13, 3).

Por otro lado, entendido así, el parentesco entre Lc 24, 26 y Heb 1, 6 resulta más proximo. Téngase en cuenta que «introducir» es la forma causativa de «entrar»; pero en el caso del «entrar» arameo sería también causativa de «volver». De modo que el autor de la epístola a los Hebreos afirma en este versículo (recuérdese la presencia del adverbio πάλιν) que Dios «hizo volver a su Hijo al cielo», o lo que es lo mismo, a la gloria que tenía antes de su humillación-encarnación viniendo a la tierra.

CONCLUSIÓN

Como anticipábamos en la introducción, y ha podido verse después con ejemplos concretos a lo largo de nuestro trabajo, el resultado de los estudios parciales que comprende es doble: por un lado, se da una lectura coherente de un texto ante el que los exegetas se sienten perplejos; por otro, a causa principalmente de nuestro recurso al sustrato arameo —recurso que, a nuestro juicio, es perfectamente posible en todos los casos analizados—, es innegable una u otra forma de aportación a problemas tan básicos como la historia de la tradición evangélica, el valor histórico de la misma, o el sentido originario de unas palabras de Jesús. En todos los estudios parciales debemos formular una misma conclusión: estos textos no fueron redactados originariamente en griego, el griego en que nos han llegado; no cabe duda de que, si san Lucas hubiera compuesto su evangelio directamente en griego, resultaría inexplicable que en él aparezcan los fenómenos lingüísticos de que nos hemos ocupado. La presencia de estas extrañezas de léxico o gramática no obsta para que reconozcamos la calidad del griego de san Lucas. Este griego —afirma J. Carmignac refiriéndose en general a los sinópticos— no es un mal griego, no contiene faltas de concordancia, o de conjugación, o garrafales errores de sintaxis. «En los Evangelios, ni impericia ni torpeza; por el contrario, una belleza simple y espontánea. No es la belleza del griego, sino la belleza habitual de la prosa semítica» [1].

Por lo que se refiere a san Lucas en especial, entre los autores, se ha querido explicar el colorido semítico como imitación del estilo y determinadas construcciones griegas típicas de los LXX [2]. No negamos la posibilidad de que el evangelista tomase,

1. J. CARMIGNAC, *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris 1984, 12. Respecto a la calidad de griego de san Lucas afirmaba ya san Jerónimo, *Ep. ad Damasum* 20, 4: «Inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit».

2. Esta es la opinión más generalizada entre los estudiosos. Como botón de muestra baste la opinión de dos de ellos: H. S. Holtzmann, exegeta del siglo pasado, afirmaba que san Lucas podía escribir buen griego, pero que no siempre lo pretendió; por el contrario, a veces le pareció mejor «hebraizar» sus narracio-

y usase con cierta frecuencia, determinadas construcciones o fórmulas frecuentes en los LXX. Pero, al mismo tiempo, consideramos absurdo pretender explicar textos que son rebeldes a la gramática o a la lógica como redacción consciente e intencionada de un escritor un tanto obsesionado por la imitación de la lengua y estilo de la vieja versión griega del Antiguo Testamento. En la mayoría de los casos que hemos estudiado el calificativo de «septuagentismos» es totalmente desacertado: no se trata de construcciones o términos que den al texto evangélico un aire semejante al del griego de los LXX, sino de verdaderos semitismos, más concretamente aramaísmos, producidos por el hecho de que el texto griego actual no es el originario; al contrario lo que ha llegado a nosotros es un texto griego que depende, con mayor o menor cercanía, de un original arameo. Hacemos nuestra, por tanto, la conclusión a que, después de analizar el *kai* de apódosis en la obra lucana, llega W. G. Most:

> «Difícilmente pudo Lucas decidir imitar a veces de cerca a los LXX para proporcionar un sabor bíblico, y luego sin razón abandonar esta imitación. No podemos imaginar qué razón habría. Pero podemos, por el contrario, ver una razón plausible para esta variación si consideramos su palabra y afirmamos que usó documentos» [3].

Esta reconstrucción de la prehistoria del griego de san Lucas tiene un interés nada despreciable. La presencia de aramaísmos en el texto de su evangelio es un testimonio claro de que

nes. La referencia de este autor, por imposibilidad de consultar su obra, la hemos tomado de F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, II, Paris ³1889, 614. También J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), Garden City 1981, 113s, explica este colorido semítico del tercer evangelio apelando a la imitación de los LXX. Las palabras de F. GODET, *Évangile Luc*, criticando la afirmación de H. S. Holtzmann, son un buen comentario a esta postura: «¡Lo que se puede imaginar con el fin de deshacerse de un hecho molesto! ¡Lucas con una afectación ridícula, copiando los mismos textos que Mateo y Marcos, se puso a introducir en ellos estas formas extrañas y chocantes para los lectores griegos a los que dirigía su libro!» (p. 614). Véase también J. CARMIGNAC, *La naissance des Évangiles*, 12.

3. W. G. MOST, *Did St. Luke Imitate the Septuagint?*: JSNT 15 (1982) 38. En el mismo sentido, J. CARMIGNAC, *La naissance des Évangiles*, 14, afirma: «Para explicar esto (la presencia de claros semitismos a lo largo de todo el tercer evangelio), la hipótesis más normal es suponer que trabajaba sobre documentos semíticos traducidos muy literalmente, que insertó en su propia redacción».

en él nos hallamos ante una tradición arcaica y, sin duda, palestinense. Se impone, por tanto, una valoración más positiva de la tradición, tanto de hechos como de dichos de Jesús, conservada en el evangelio de san Lucas.

Como hemos señalado en cada uno de nuestro estudios parciales, nuestro recurso a un posible sustrato arameo, aparte de ofrecer una lectura aceptable de un texto griego extraño o violento por uno u otro motivo, arroja luz sobre diversos problemas de la tradición evangélica: su arcaísmo, su origen palestinense, la historicidad de los relatos, la autenticidad de los dichos de Jesús que ofrecen los evangelios. En la mayoría de los casos, por añadidura, creemos haber señalado una pauta interesante para elaboraciones teológicas, según hemos indicado en cada caso. Aquí sólo queremos hacer algunas puntualizaciones respecto a la incidencia especial que nuestra lectura de diversos versículos del relato del endemoniado de Gerasa puede tener en el estudio del complejo problema sinóptico.

Recordemos las afirmaciones de J. C. O'Neill y J. A. T. Robinson sobre un aspecto de las relaciones de los tres primeros evangelios: no podemos afirmar que un evangelista es siempre más arcaico que los otros; cada perícopa debe ser estudiada por separado; el examen meticuloso de éstas muestra que, en unas ocasiones, el más primitivo es uno de ellos, y, en otras, otro [4]. A nuestro juicio, los aramaísmos que nos hemos visto forzados a suponer tras el violento griego de san Lucas, del cual el paralelo de san Marcos es una mejora redaccional, nos obliga a reconstruir la historia de esta perícopa del modo siguiente: hubo un texto arameo primitivo del cual la versión griega de san Lucas es, al menos en parte, la traducción más antigua que poseemos; y esta versión aparece retocada en san Marcos. De modo que, en este caso concreto, el evangelista que los críticos suelen considerar como fuente de los otros dos sinópticos —y, por tanto, de redacción anterior a la de ellos—, san Marcos, nos ofrece una versión que es, en ocasiones, secundaria frente a la de san Lucas. Nuestro estudio se ha limitado a una perícopa, pero quizá se llegase a

4. J. C. O'NEILL, *The Synoptic Problem*: NTS 21 (1974-75) 285; J. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, Philadelphia 1976, 93s.

un resultado parecido estudiando otras unidades de la tradición sinóptica[5].

Un segundo aspecto del estudio sinóptico que resulta iluminado por nuestro análisis del relato del endemoniado de Gerasa según san Lucas es el carácter arcaico o redaccionalmente secundario de lo que suele llamarse marcos de las unidades literarias parciales. Es muy frecuente entre los críticos considerar éstos como obra de un redactor tardío, a la vez que se reconoce un origen más antiguo en las piezas creadas y transmitidas por la tradición. Estas piezas tuvieron una existencia independiente, pero sólo en fecha tardía fueron unidas en forma de evangelio seguido por un redactor griego; y este redactor compuso directamente en griego esos tránsitos entre las perícopas o marcos sencillos de las mismas. Frente a esta reconstrucción de la historia de la tradición evangélica y de los evangelios se alzaron ya, hace años, voces autorizadas como M. Burrows[6]. Nosotros debemos adoptar la misma postura, al menos por lo que se refiere al relato del endemoniado de Gerasa. Lo que podemos considerar como primer versículo del mismo (Lc 8, 27), en el cual tenemos un marco narrativo que une la escena anterior con la que se va a ofrecer, no fue redactado originariamente en griego sino en arameo; sólo en

5. No podemos hacer aquí una reseña exhaustiva de los estudios y artículos que critican la teoría alemana de las dos fuentes. Sólo aludiremos a algunos estudios monográficos: T. R. W. LONGSTAFF, *Evidence of conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem* (SBLDS 28), Missoula 1977; J. M. RIST, *On the Independence of Matthew and Mark* (MSSNTS 32), Cambridge 1978; H. H. STOLDT, *History and Criticism of Marcan Hypothesis*, trans. and ed. by D. L. Niewyk, Macon-Edinburgh 1980. Por otra parte, W. R. STEGNER, *Lucan Priority in the Feeding of the Five Thousand:* BR 21 (1976) 19-28, afirma la prioridad lucana en el relato de la multiplicación de los panes.

6. M. BURROWS, *Mark's Transitions and the Translation Hypothesis:* JBL 48 (1929) 123 afirma: «No encontramos pasajes-puente en griego idiomático uniendo secciones de griego de traducción. Por lo que respecta a sus aramaísmos, el evangelio de Marcos parece ser una unidad». También M. HERRANZ MARCO, *El Jordán y el mar de Galilea en el marco geográfico de los Evangelios:* EstB 29 (1970) 327-352, después de analizar las expresiones «al otro lado del Jordán» (Mc 10, 1) y «al otro lado del mar» (Jn 6, 1.25; Mc 4, 1: codex de Beza), que aparecen en lo que suele llamarse incisos transicionales, y apelar al sustrato arameo para su inteligencia, concluye: «Si en ellos (es decir, en los marcos de las unidades narrativas) encontramos un caso claro de mala traducción, la consecuencia se impone con toda naturalidad: en parte, al menos, de lo que suele atribuirse a la pluma de los evangelistas, o a la de Mc como autor del primer 'evangelio', se esconde también una tradición aramea» (p. 352s).

esta hipótesis se explican las extrañezas del griego de san Lucas. Y una vez más decimos: quizá, realizando estudios meticulosos de otros pasajes sinópticos, recogeríamos datos suficientes para formular hipótesis autorizadas sobre los orígenes y la historia de la tradición evangélica.

Índices

ÍNDICE DE CITAS

A. ANTIGUO TESTAMENTO

B. NUEVO TESTAMENTO

Mateo

Marcos

Juan

Hechos de los Apóstoles

C. JUDAÍSMO POSTBÍBLICO

D. LITERATURA CRISTIANA

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE PALABRAS

griegas, hebreas y arameas que dan lugar a observaciones

Griego

Hebreo y Arameo

ÍNDICE GENERAL

CAPÍTULO IV

CON CRISTO EN SUS TENTACIONES (Lc 22, 28-30)

CAPÍTULO V

EL RELATO DEL BUEN LADRÓN (Lc 23, 39-43)

CAPÍTULO VI

PECULIARIDADES SEMÁNTICAS DE OIKOYMENH